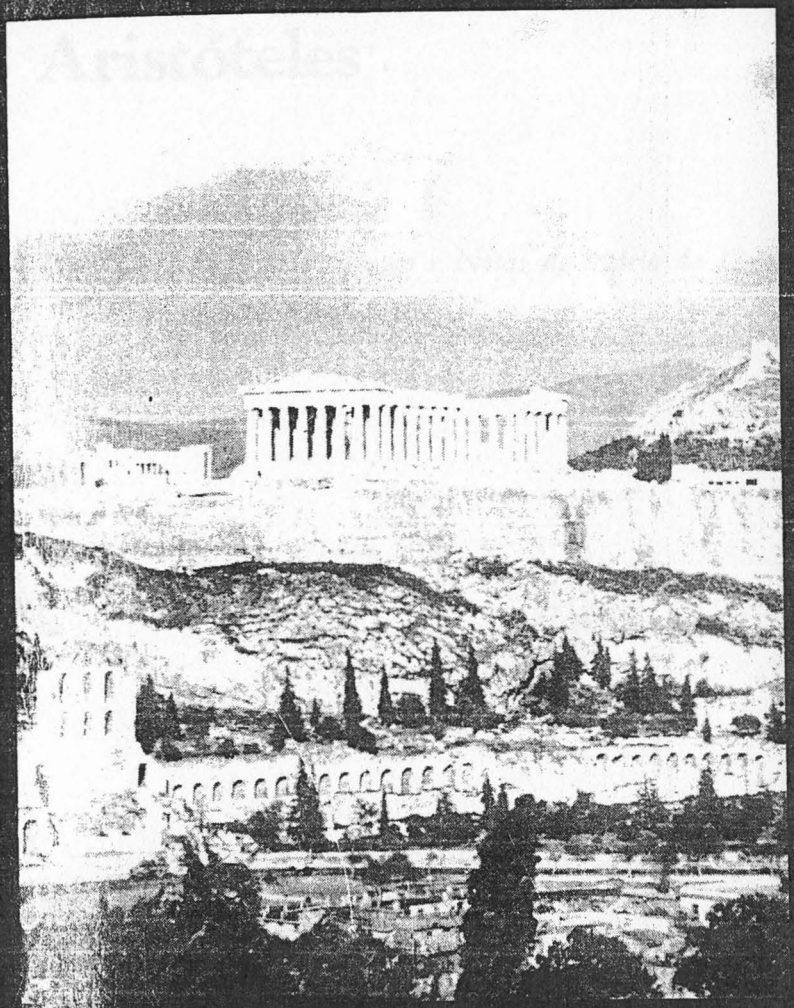
ÉTICA A NICÔMACOS

Aristóteles



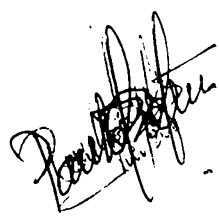
Editora Universidade de Brasília

ÉTICA A NICÔMACOS

ÉTICA A NICÔMACOS

Aristóteles

Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury



Editora Universidade de Brasília

Este livro ou parte dele
não pode ser reproduzido por qualquer meio
sem autorização escrita do Editor.

Impresso no Brasil

Editora Universidade de Brasília
Campus Universitário - Asa Norte
70.910 Brasília - Distrito Federal

Copyright © 1985 by Editora Universidade de Brasília
Copyright © da introdução e das notas by Mário da Gama Kury, 1985

Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília

EQUIPE TÉCNICA:

Editores:
Maria Riza Baptista Dutra, Lúcio Reiner

Supervisor Gráfico:
Elmano Rodrigues Pinheiro

Ilustração da capa:
A Acrópole de Atenas

ISBN 85-230-0049-6

Ficha catalográfica
elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

A 717 e

Aristóteles.

Ética a Nicômacos. Trad. de Mário da Gama Kury.
Brasília, Editora Universidade de Brasília, c1985.

238 p. (Coleção Biblioteca Clássica UnB, 9)

Título original: Ethikon Nikomacheion

17
t
série

Sumário

Introdução 7
Notas à Introdução 13

Livro I

Capítulo 1 (p. 17): todas as atividades humanas visam a um bem; alguns bens são subordinados a outros. 2 (p. 17): a ciência do bem com vistas ao homem é a Política. 3 (p. 18): não se deve esperar de uma ciência precisão maior do que a admitida pelo assunto de que ela trata; o estudioso desta ciência deve ter vivido o bastante para haver adquirido experiência. 4 (p. 18): admite-se geralmente que, para o homem, o bem é a felicidade, mas há divergências quanto à natureza desta. 5 (p. 19): discussão do ponto de vista corrente, segundo o qual o bem consiste no prazer, nas honrarias e na riqueza; existe um quarto tipo de vida — a vida contemplativa. 6 (p. 20): discussão sobre a existência, ou não, de uma forma do bem (doutrina de Platão). 7 (p. 22): o bem deve ser algo final e auto-suficiente; definição da felicidade considerando a função própria do homem. 8 (p. 25): esta definição é confirmada pelos conceitos vigentes acerca da felicidade. 9 (p. 27): pode-se aprender a ser feliz? Ou se chega à felicidade pelo hábito? Ou ela é proporcionada por alguma divindade, ou pela sorte? 10 (p. 28): pode-se chamar algum homem feliz enquanto ele vive? 11 (p. 30): as vicissitudes dos vivos afetam os mortos? 12 (p. 31): a excelência[1] é louvável, mas a felicidade está acima de qualquer louvor. 13 (p. 32): divisão das faculdades do homem, e conseqüente divisão da excelência em intelectual e moral[2].

Livro II

Capítulo 1 (p.35): a excelência moral como a proficiência nas artes, adquire-se pela repetição dos atos conformes a ela. 2 (p. 36): estes atos não podem ser dosados exatamente, mas devem evitar o excesso e a falta. 3 (p. 37): o prazer na prática de atos conformes à excelência moral é um sinal de que a respectiva disposição foi adquirida; várias considerações demonstram a conexão da excelência moral com o prazer e o sofrimento. 4 (p. 39): as ações conducentes à excelência moral não são boas no mesmo sentido das resultantes dela; a excelência moral deve preencher certos requisitos não necessários no caso das artes. 5 (p. 40): genericamente, a excelência moral é uma disposição da alma, e não uma emoção, nem uma faculdade. 6 (p. 41): especificamente, a excelência moral é uma disposição para escolher o meio termo. 7 (p.43): ilustração desta afirmação pela referência às várias formas de excelência moral. 8 (p.45): os extremos se opõem entre si e ao meio termo. 9 (p.46): o meio termo é difícil de atingir, e é descoberto pela percepção, e não pela razão.

Livro III

Capítulo 1 (p. 49): o louvor e a censura se relacionam com as ações voluntárias, isto é, as ações que não são praticadas sob compulsão e que são praticadas com o conhecimento das circunstâncias respectivas. 2 (p. 52): a excelência moral pressupõe que a ação seja praticada mediante escolha; o objeto da escolha é o resultado de uma deliberação prévia. 3 (p. 54): a natureza da deliberação e seu objeto; a escolha é o desejo deliberado de coisas ao nosso alcance. 4 (p.56): o objeto do desejo racional é a finalidade, isto é, o bem propriamente dito ou bem aparente a cada um. 5 (p. 57): somos responsáveis por nossas más ações, tanto quanto pelas boas. 6 (p. 60): a coragem se relaciona com os sentimentos de medo e temeridade. 7 (p. 61): a motivação da coragem é o sentimento de honra; característica das formas contrárias de deficiência moral (covardia e temeridade). 8 (p. 62): cinco espécies de coragem impropriamente tidas como tais. 9 (p. 65): correlação da coragem com o sofrimento e o prazer. 10 (p. 65): a moderação é limitada a certos prazeres tácteis. 11 (p. 67): características da moderação e de suas formas extremas, a concupiscência e a insensibilidade. 12 (p. 68): a concupiscência é mais voluntária que a covardia; comparação das pessoas concupiscentes com as crianças mimadas.

Livro IV

Capítulo 1 (p. 71): a liberalidade. 2 (p. 75): a magnificência. 3 (p. 78): a magnanimidade. 4 (p. 82): a forma de excelência moral entre a ambição e o desprendimento. 5 (p. 83): a jovialidade. 6 (p. 84): a afabilidade. 7 (p. 85): a sinceridade. 8 (p. 87): a espirituosidade. 9 (p. 88): a vergonha.

Livro V

Capítulo 1 (p. 91): o justo = legal (justiça em sentido amplo) e o justo = correto e eqüitativo (justiça em sentido restrito); exame da primeira acepção. 2 (p. 93): exame da segunda acepção: divisão entre justiça distributiva e justiça corretiva. 3 (p. 95): justiça distributiva, conforme à proporção geométrica. 4 (p. 97): justiça corretiva, conforme a progressão aritmética. 5 (p. 99): justiça em troca; recriprocidade. 6 (p. 102): justiça política e espécies análogas de justiça. 7 (p. 103): justiça natural e justiça legal. 8 (p. 104): escala dos graus de injustiça. 9 (p. 106): pode-se tratar alguém voluntariamente de modo injusto? A culpa por injustiça na distribuição cabe a quem distribui ou a quem recebe? A prática da justiça não é tão fácil quanto parece, porque não se trata de uma maneira de agir, mas de uma disposição íntima. 10 (p. 109): eqüidade, um corretivo da justiça legal. 11 (p. 110): pode uma pessoa ser injusta consigo mesma?

Livro VI

Capítulo 1 (p. 113): razões para o estudo da excelência intelectual; divisão do

intelecto em contemplativo e calculativo. 2 (p. 114): o objeto do primeiro é a verdade, e do segundo é a verdade correspondente ao desejo certo. 3 a 7 (p. 115): formas principais de excelência intelectual: a) ciência = conhecimento demonstrativo do necessário e do eterno; b) arte = conhecimento da maneira de fazer as coisas; c) discernimento = conhecimento da maneira de atingir as finalidades da vida humana; d) inteligência = conhecimento dos princípios dos quais provêm a ciência; e) sabedoria filosófica = união da inteligência e da ciência. 8 (p. 119): relações entre o discernimento e a ciência política. 9 a 11 (p. 121): formas secundárias de excelência intelectual, relacionadas com a conduta: a) excelência na deliberação, e sua relação com o discernimento; b) entendimento, a qualidade crítica correspondente ao discernimento (qualidade imperativa); c) julgamento, percepção correta do eqüitativo; lugar da intuição na ética. 12 (p. 124): diferença entre o uso do conhecimento filosófico e do discernimento; o conhecimento filosófico é a causa formal da felicidade; o discernimento é a faculdade que assegura a adoção dos meios próprios para chegar aos fins desejados pela excelência moral. 13 (p. 126): o discernimento em suas relações com a excelência natural, com a excelência moral e com a reta razão.

Livro VII

Capítulo 1 (p. 129): seis tipos de caráter; método de abordagem, opiniões correntes. 2 (p. 130): contradições inerentes a estas opiniões. 3 (p. 132): resposta à pergunta: como o conhecimento do homem incontido é prejudicado? 4 (p. 135): resposta à pergunta: onde se manifesta a incontinência? Distinção entre o sentido estrito e o sentido amplo de incontinência. 5 (p. 137): incontinência em sentido amplo inclui uma forma irracional e mórbida. 6 (p. 138): a incontinência em relação à cólera é menos aviltante que a incontinência propriamente dita. 7 (p. 140): lassidão e resistência; duas formas de incontinência: apatia e impetuosidade. 8 (p. 142): concupiscência, pior que incontinência. 9 (p. 143): correlação entre continência e obstinação, incontinência, insensibilidade, moderação. 10 (p. 145): o discernimento não é compatível com a incontinência, mas o talento é. 11 (p. 146): três pontos de vista hostis ao prazer, e argumentos a favor dos mesmos. 12 (p. 146): o prazer é ou não é um bem? 13 (p. 148): o prazer é ou não é o bem supremo? 14 (p. 149): discussão do ponto de vista de que os prazeres, em sua maioria, são maus, e da tendência para identificar os prazeres do corpo com o prazer em geral.

Livro VIII

Capítulo 1 (p. 153): a amizade é ao mesmo tempo necessária e nobilitante; principais dúvidas a este respeito. 2 (p. 154): três objetos de amor; conotações da amizade. 3 (p. 155): três espécies correspondentes de amizade; superioridade da amizade motivada pelo bem. 4 (p. 157): contraste entre a espécie inferior e a superior de amizade. 5 (p. 158): a disposição para a amizade é distinta da atividade

da amizade e do afeto. 6 (p. 159): diferentes relações entre as três espécies. 7 (p. 161): deve haver uma proporcionalidade nas amizades desiguais. 8 (p 162): amar é mais condizente com a essência da amizade do que ser amado. 9 (p. 163): paralelismo entre a amizade e a justiça; a cidade abrange todas as comunidades menores. 10 (p. 164): classificação das constituições; analogias com as relações familiares. 11 (p. 166): formas correspondentes de amizade e de justiça. 12. (p. 167): várias formas de amizade segundo os tipos de relacionamento. 13 (p. 169): princípios a ser observados na amizade entre pessoas iguais. 14 (p. 171): princípios a ser observados na amizade entre pessoas desiguais.

Livro IX

Capítulo 1 (p. 173): princípios a ser observados quando as motivações das duas partes numa relação de amizade são diferentes. 2 (p. 175): conflitos de obrigações. 3 (p. 176): rompimento da amizade. 4 (p. 177): a amizade é baseada no amor próprio. 5 (p. 179): relação entre amizade e afeição. 6 (p. 180): relação entre amizade e concórdia. 7 (p. 181): o prazer da beneficência. 8 (p. 183): natureza do verdadeiro amor próprio. 9 (p. 185): por que o homem feliz necessita de amigos? 10 (p. 187): o limite do número de amigos. 11 (p. 189): os amigos são mais necessários nos bons ou nos maus momentos? 12 (p. 190): a essência da amizade é a convivência.

Livro X

Capítulo 1 (p. 191): dois pontos de vista opostos acerca do prazer. 2 (p. 192): discussão do pontos de vista de que o prazer é o Bem. 3 (p. 193): discussão do ponto de vista de que o prazer é totalmente mau. 4 (p. 195): definição do prazer. 5 (p. 197): os prazeres diferem segundo as atividades que lhes são inerentes; critério de avaliação dos prazeres. 6 (p. 200): a felicidade, não o entretenimento, é a melhor atividade. 7 (p. 201): A felicidade no sentido mais elevado é a vida contemplativa. 8 (p. 203): novas considerações sobre a vida contemplativa. 9 (p. 206): as leis são necessárias para que o homem atinja a sua finalidade; transição para a *Política*.

Notas 213

Índice Geral 227

Introdução

1. *O autor* [a]

Aristóteles nasceu em Stágiros (posteriormente Stágira, atualmente Stavra), na Calcídice, território macedônio, em 384 a.C., e morreu em Cálcis (atual Evripo), na Eubéia, em 322. Seu pai era Nicômacos, da confraria dos asclepíadas, médico e amigo de Amintas II, rei da Macedônia. É provável que Aristóteles tenha vivido parte de sua infância em Pela, sede da corte dos reis macedônios, e que tenha herdado de seu pai o interesse pelas ciências naturais, constante em sua obra. Aos dezoito anos ele ingressou na escola de Platão, em Atenas, e nela permaneceu até 348-347 [b], época da morte do mestre, primeiro como aluno e depois como colaborador de certo modo independente. Desgostoso com a escolha de Spêusipos, representante de uma tendência do platonismo que lhe repugnava — a transformação da filosofia em matemática —, Aristóteles deixou a Academia. Juntamente com Xenôcrates, outro filósofo platônico descontente, ele aceitou o convite de um colega na Academia (Hermias, futuro governante de Atarneus e Assos, na Mísia, Ásia Menor), que reuniu em torno de si um pequeno círculo platônico. Aristóteles permaneceu em Assos até a morte de Hermias, em 345 a.C., e lá contraiu matrimônio com Pítias, sobrinha de Hermias. De Assos ele foi para Mitilene, na ilha de Lesbos, talvez por influência de Teôfrastos, seu discípulo, colaborador e sucessor, natural de Éresos, na mesma ilha. Em 343-342 Filipe, então rei da Macedônia, convidou-o a voltar a Pela para ser professor de seu filho Alexandre; durante esse período Aristóteles compôs para Alexandre duas obras, que se perderam, chamadas *Os Colonos* e *Sobre a Monarquia*; tudo indica que suas aulas a Alexandre a respeito de política foram a origem de seu interesse pelo assunto. Suas relações com Alexandre terminaram quando este foi alçado à regência do império, em 340, aos dezenove anos de idade; naquela ocasião Aristóteles provavelmente voltou a Stágiros.

Em 335, pouco depois da morte de Filipe, Aristóteles regressou a Atenas. Nos arredores da cidade, presumivelmente entre o monte Licábetos e o rio Ílissos, onde havia um pequeno bosque consagrado a Apolo Lício e às Musas, Aristóteles se instalou em alguns prédios existentes no local e fundou sua escola;

entre os prédios havia uma colunata coberta (*perípatos* [1]), origem do nome da escola. Lá ele constituiu uma coleção de manuscritos — protótipo de todas as bibliotecas da Antiguidade — e, também de mapas, além de um museu com objetos para ilustrar suas aulas, especialmente de zoologia; consta que Alexandre teria contribuído com uma elevada soma para a coleção. Aristóteles estabeleceu normas para a sua comunidade, inclusive refeições em comum e um seminário mensal. Uma de suas realizações mais importantes foi a organização de pesquisas em grande escala, das quais o levantamento de 158 constituições de cidades-estados helênicas foi um exemplo. Sob sua orientação Teôfrastos realizou pesquisas botânicas, e Aristôxenos pesquisas musicais; além disto o primeiro compilou histórias básicas do pensamento helênico anterior, englobando a física, a psicologia e a cosmologia; Eudemos fez o mesmo em relação à matemática, à astronomia e à teologia, e Mênon em relação à medicina.

Durante sua segunda estada em Atenas morreu Pítias, sua primeira mulher, e Aristóteles passou a viver com Herpílis, da qual teve um filho chamado Nicômacos, a quem teria dedicado uma de suas *Éticas*. Após a morte de Alexandre, em 323, recrudesceram em Atenas os sentimentos antimacedônios, e uma acusação de impiedade foi levantada contra Aristóteles; este, alegando querer evitar que os atenienses "pecassem duas vezes contra a filosofia" (referindo-se ao processo do qual resultou a morte de Sócrates), deixou a escola entregue a Teôfrastos e retirou-se para Cálcis, onde morreu.

A principal fonte para a biografia de Aristóteles é o livro V das *Vidas dos Filósofos* de Diôgenes Laêrtios, que viveu na metade do século III d. C. mas usou fontes muito mais antigas, hoje perdidas.

2. *O "corpus" aristotélico*

De acordo com o catálogo constante do livro V das *Vidas dos Filósofos* de Diôgenes Laêrtios, Aristóteles teria escrito cerca de quatrocentas obras, das quais restam quarenta e sete, entre as certamente autênticas, as provavelmente autênticas, as de autenticidade duvidosa e as espúrias, além de fragmentos das obras perdidas. Destas quarenta e sete somente uma pertence à classe das chamadas exotéricas, ou seja, obras de divulgação, para a "gente de fora da escola", portanto o público: trata-se da *Constituição dos Atenienses*, descoberta no fim do século passado; as demais se incluem na classe das obras esotéricas, ou acroamáticas, isto é, destinadas ao estudo dentro da escola, e subdivididas em notas de aula e em obras realmente científicas. O estilo das obras exotéricas é, ou era, mais cuidado, e muitas delas tinham a forma de diálogos, à maneira platônica; a elas se aplicam os elogios de Cícero e Quintiliano, respectivamente nas *Acadêmicas*, 2, 38, 119, e nas *Instituições Oratórias*, X, 1, 83. Entre as obras esotéricas chegadas até nós são geralmente consideradas autênticas as seguintes: *Primeiros Analíticos, Segundos Analíticos, Tópicos, Refutações Sofísticas, Física, Do Céu, Da Geração e da Decomposição, Meteorológicos, Da Alma;* os opúsculos seguintes entre as chamadas *Pequenas Obras sobre Ciências Naturais: Do Sentido e das Coisas Sensíveis, Da Memória e da*

Reminiscência, Do Sono, Dos Sonhos, Da Adivinhação pelo Sono, Da Longevidade e da Brevidade da Vida, Da Juventude e da Velhice, Da Vida e da Morte e Da Respiração; História dos Animais (os livros VII, parte do VIII, e IX, seriam espúrios), *Das Partes dos Animais, Da Marcha dos Animais, Da Geração dos Animais, Metafísica, Ética a Nicômacos, Política, Retórica* e *Poética* (incompleta). São tidas como provavelmente autênticas as seguintes: *Da Interpretação, Do Movimento dos Animais, Ética a Êudemos* (presumivelmente anterior à *Ética a Nicômacos*). São de autenticidade duvidosa as *Categorias* e a *Ética Maior*. São consideradas espúrias: *Do Mundo, Do Espírito, Das Cores, Das Coisas Ouvidas, Fisiognômicos, Das Plantas, Das Coisas Maravilhosas que se Ouvem, Problemas Mecânicos, Problemas, Das Linhas Indivisíveis, Da Situação dos Ventos, Sobre Melissos, Xenofanes e Górgias, Das Virtudes e dos Vícios, Da Economia* e *Retórica a Alexandre*. Os numerosos fragmentos (680) das obras perdidas constam da coletânea de V. Rose *Aristotelis qui Ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig, 1886, que contém ainda duas *Vidas* do filósofo.

3. *As obras de Aristóteles Dedicadas à Ética*

Sem contar o opúsculo *Das Virtudes e dos Vícios*, cuja autenticidade é geralmente contestada, chegaram até nós sob o nome de Aristóteles, como já vimos acima, a *Ética a Nicômacos*, a *Ética a Êudemos* e a *Ética Maior* (ou *Magna Moralia*), que apesar do título é a menor das três (32 páginas da edição de Bekker, em comparação com 91 da *Ética a Nicômacos* e 62 da *Ética a Êudemos* — inclusive os três livros iguais aos livros V, VI e VII da *Ética a Nicômacos*).

Os estudiosos da obra de Aristóteles em geral e das obras morais em particular, gastaram e continuam a gastar muita erudição e tinta na tentativa de estabelecer uma cronologia definitiva para as três *Éticas* e de definir-lhes a fidelidade à doutrina do estagirita, bem como na discussão da autenticidade da *Ética a Êudemos* e da *Ética Maior* (a *Ética a Nicômacos* é geralmente considerada autêntica).

Convém esclarecer preliminarmente que, a exemplo da *Política*, as obras aristotélicas relativas à ética se incluem na classe das esotéricas[4], isto é, das obras para uso interno na escola do estagirita. Além disto, tanto quanto a *Política*, ou ainda mais, a *Ética a Nicômacos* e a *Ética a Êudemos* têm todas as características de notas de aula, ou apostilas, preparadas pelos discípulos, com base nas exposições do mestre, para uso na escola ou para preservar-lhe os ensinamentos[5]. Esta particularidade se reflete na própria designação das obras: a *Ética a Nicômacos* teria sido a edição das notas de aula do filho de Aristóteles que tinha este nome, e a *Ética a Êudemos* seria a edição das notas de aula de Êudemos, também discípulo do estagirita, e que segundo Alêxandros de Afrodísias, comentador de Aristóteles que viveu no início do século III d. C., teria editado também as notas de aula que vieram a constituir a atual *Metafísica*.

A *Ética Maior*, que quanto à sua doutrina poderia situar-se cronologicamente

entre a *Ética a Êudemos* (geralmente considerada a versão mais antiga, e mais próxima do ensinamento de Platão, da doutrina moral de Aristóteles), e a *Ética a Nicômacos* (tida, embora não unanimemente, como a versão mais amadurecida e representativa do pensamento aristotélico), seria, segundo alguns estudiosos, uma compilação em escala menor, por um peripatético da geração seguinte, baseada principalmente na *Ética a Êudemos)*, e subsidiariamente na *Ética a Nicômacos.*

O fato de a tradução literal do título grego das duas obras morais principais ser respectivamente *Ética "de" Êudemos* e *Ética "de" Nicômacos*, contraria de certo modo a suposição de que estas obras poderiam ter sido compostas pelo próprio Aristóteles e dedicadas a dois discípulos (um dos quais, aliás, era também filho do filósofo); deve-se acrescentar, a propósito, que Nicômacos teria morrido em combate, ainda muito jovem[1], circunstância que diminui a plausibilidade da hipótese de ele ter sido o editor da versão mais "amadurecida e representativa" do pensamento do estagirita no campo da ética.

Outra circunstância digna de menção, que tem excitado consideravelmente e posto à prova a engenhosidade de muitos estudiosos do assunto, é que alguns manuscritos contêm uma nota, no fim do livro III da *Ética a Êudemos* (correspondente ao livro IV da *Ética a Nicômacos*), informando que os três livros seguintes da primeira são idênticos aos livro V, VI e VII da segunda, e por isto os omitem, passando ao que chamam de livro VII da *Ética a Êudemos.*

Embora a maioria dos estudiosos dê à *Etica a Nicômacos* o primado entre as três, considerando-a a mais completa e representativa, as discussões entre os doutos continuam. Ainda recentemente, numa tese em cujo preparo foi usado até o computador para fins de estilometria, o autor da mesma opina pela maior representatividade da *Ética a Êudemos* (Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics, a Study on the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978).

Mas estas discussões, apesar de seu interesse, não alteram substancialmente a validade das razões que levam a maioria dos estudiosos a óptar pela outorga à *Ética a Nicômacos* do título de obra moral por excelência de Aristóteles.

4. A *Ética a Nicômacos*

Apesar de os primeiros quatro livros da *Ética a Nicômacos* apresentarem uma seqüência de certo modo lógica, o plano geral da obra é um tanto confuso. No livro I Aristóteles tenta determinar quais as coisas que são boas para o homem, inclusive qual é o bem supremo ou simplesmente o Bem, e o livro termina com uma divisão das faculdades humanas em uma faculdade que elabora planos e outra que trata de sua realização; esta conclusão leva naturalmente à divisão da excelência humana em intelectual e moral.

Os livros II, III e IV tratam das várias formas de excelência moral; a partir do capítulo 1 do livro II até o capítulo 5 do livro III temos um exame global da excelência moral, e o restante do livro III e todo o livro IV contêm a discussão das várias formas de excelência moral.

Os livros V, VI e VII, de acordo com parte da tradição manuscrita, são comuns à *Ética a Êudemos* e à *Ética a Nicômacos*; esta circunstância pode significar que, embora as duas obras representem respectivamente uma série de notas de aula mais antiga e outra mais nova, esta parte da doutrina moral de Aristóteles permaneceu inalterada. No livro V é examinada a justiça, uma das duas formas fundamentais de excelência moral não discutidas nos livros II, III e IV. No livro VI são examinadas, de maneira perfunctória, as várias formas de excelência intelectual. Os capítulos 1 a 10 do livro VII contêm o exame de duas disposições morais situadas entre a excelência moral e a deficiência moral (a continência e a incontinência); os capítulos restantes do mesmo livro apresentam um exame do prazer.

Os livros VIII e IX, nos quais é examinada a amizade, destoam, pelo tratamento exaustivo do assunto, do resto da obra [h]; este grau de detalhamento parece claramente deslocado no contexto da obra, não sendo aparentemente essencial em um tratado geral de ética.

O livro X, sobre a felicidade, conclui adequadamente a obra, apesar de os capítulos 1 a 5 constituírem uma repetição dos capítulos 11 a 14 do livro VII, embora com algumas inovações sob certos aspectos; seus parágrafos finais são um roteiro e uma transição para a *Política*.

Com efeito, para Aristóteles a ética é parte da ciência política[i] e lhe serve de introdução[j]. O objetivo da ética seria então determinar qual é o bem supremo para as criaturas humanas (a felicidade) e qual é a finalidade da vida humana (fruir esta felicidade da maneira mais elevada — a contemplação); este é o conteúdo da *Ética a Nicômacos* em linhas muito gerais. Depois de determinados estes dois pontos, haveria que investigar qual a melhor maneira de proporcionar às criaturas humanas este bem supremo e assegurar-lhe a fruição. Já que o homem, como diz Aristóteles[k], é um animal social, e a felicidade de cada criatura humana pressupõe por isto a felicidade de sua família, de seus amigos e de seus concidadãos, a maneira de assegurar a felicidade das criaturas humanas é proporcionar um bom governo à sua cidade (no sentido grego de cidade-estado); há que determinar, então, qual é a melhor forma de governo, e este é o assunto da *Política*

A *Ética a Nicômacos* difere profundamente de um livro moderno de filosofia, se considerarmos o arranjo geral de seu conteúdo; nota-se repetidas vezes a sua condição de coleção de notas de aula, elaborada com mais ou menos cuidado, muito diferente, portanto, de um livro moderno em termos de unidade e coerência. O bem supremo, ou a felicidade, por exemplo, é objeto de discussões

separadas nos livros I e X (o primeiro e o último da obra). Há também a anomalia de dois livros inteiros (VIII e IX) consagrados, como já dissemos, à amizade, enquanto a excelência intelectual é tratada de maneira a bem dizer descuidada no livro VI — um dos mais curtos da obra[1].

Estas e outras incongruências, somadas a uma redação solta, típica de notas de aula, levaram alguns autores modernos a expressar uma opinião extremamente desfavorável a Aristóteles (Bertrand Russell, por exemplo, achava a *Ética a Nicômacos* "repulsiva", segundo W. K. C. Guthrie no volume VI de sua monumental *History of Greek Philosophy*, página 335, Cambridge, 1981). Trata-se, porém, de opiniões exacerbadas e isoladas; uma leitura atenta da obra levará certamente a uma opinião altamente favorável ao seu autor, na qualidade de criador da ética como ciência, e até os nossos dias um de seus representantes mais ilustres, e à própria obra, o primeiro tratamento sistemático do assunto e até hoje um dos mais atuais. Afinal de contas, após a leitura da *Ética a Nicômacos* vemos que as criaturas humanas pouco ou nada mudaram desde a época em que viveu Aristóteles, um de seus observadores mais profundos e geniais; não é de admirar, portanto, que esta obra conserve praticamente o mesmo valor após o decurso de mais de dois milênios, principalmente se tivermos em mente a descrição que o próprio autor faz de seu método de investigação relativo às ciências práticas em geral, e especialmente à ética:

> "A opinião dos sábios parece então harmonizar-se com os nossos argumentos. Mas, apesar de tais afirmações serem de certo modo convincentes, a verdade em assuntos de ordem prática é percebida através dos fatos da vida, pois eles são a prova decisiva. Devemos então examinar o que já dissemos, submetendo nossas conclusões à prova dos fatos da vida; se elas se harmonizarem com os fatos, devemos aceitá-las, mas se colidirem com eles devemos imaginar que elas são meras teorias" (1179 a 17 e seguintes).

5. A tradução

Uma das principais dificuldades na tradução da *Ética a Nicômacos* é encontrar equivalentes satisfatórios para certos termos do original. Em alguns casos a palavra tradicionalmente usada em português como equivalente se desgastou com o passar do tempo e seu significado adquiriu tal ambigüidade que seu uso induziria o leitor em equívoco. Isto ocorre por exemplo com *areté*, geralmente traduzida por "virtude"; preferimos usar "excelência moral" em vez de "virtude" pura e simples, e "excelência intelectual" em vez de "virtude intelectual". Acontece o mesmo com *kakia*; traduzir este termo por "vício", como se faz tradicionalmente, seria no mínimo desorientador, e por isto demos preferência a "deficiência moral". Outras palavras cuja tradução perfeita por um equivalente único em português seria difícil, senão impossível, são: *sophrosyne*, que traduzimos por "moderação" (e não "temperança"), e *phrônesis*, que traduzimos por "discernimento" (em vez de "prudência"). Em expressões como *isotes kai homoiotes*, cuja

tradução por "igualdade e semelhança" pode parecer pleonástica, convém ter em vista que "igualdade" deve ser entendida no sentido de igualdade política, e "semelhança" é equipolência em termos de excelência moral ou intelectual. Quanto a "felicidade", que usamos por falta de equivalente melhor para traduzir *eudaimonia*, deve-se considerar que a palavra grega significa com maior exatidão o gênero de vida mais desejável (no sentido de uma escolha racional) e satisfatório, e não uma simples disposição de espírito, ou gozo, ou contentamento.

Quanto ao critério de tradução em geral, diante da complexidade do original a tentação de parafrasear é ainda maior que na *Política*[n]. Resistimos na medida do possível à tentação, dentro do mesmo princípio de fidelidade adotado em nossas traduções anteriores (no capítulo 5 da introdução à nossa tradução da *Política* expusemos com maior amplitude as dificuldades com que se depara o tradutor de Aristóteles que opta pelo respeito ao original, embora esta opção torne ainda mais árdua a sua tarefa). Em alguns trechos onde a concisão, ou a obscuridade, ou a corrupção do texto poderia levar a uma tradução ambígua dentro do princípio da fidelidade máxima ao original, damos em nota uma versão parafraseada ou uma explicação adicional, para evitar eventuais mal-entendidos.

Para os nomes próprios em geral adotamos o critério da transliteração do original, salvo nos casos de formas absolutamente consagradas em português, como Homero em vez de Hômeros (no caso de personagens históricos), como Alexandre (o Grande) e Filipe (o pai de Alexandre), adotamos a forma tradicional, mas quando se trata de homônimos sem conotações históricas usamos a transliteração (Alêxandros, por exemplo). Neste ponto as incoerências são inevitáveis, mas a transliteração parece perfeitamente defensável, pois é mais compatível com o princípio da fidelidade ao original.

O texto adotado para a tradução foi basicamente o da edição de Immanuel Bekker das obras completas de Aristóteles para a Real Academia da Prússia (Berlin, 1831), cuja paginação reproduzimos à margem de nossa tradução, por ser usada como referência em quase todas as obras posteriores relativas ao nosso autor. As remissões, nesta introdução, nas notas e no índice geral, às linhas das colunas "a" e "b" das páginas da edição de Bekker, são apenas aproximadas, pois é praticamente impossível a correspondência exata entre as linhas do original e as da tradução; conseqüentemente, a remissão, por exemplo, a "1179 a 17" na introdução, nas notas ou no índice, corresponde aproximadamente (e não precisamente) à linha 17 da indicação de referência "1179 a" (página e coluna de edição de Bekker) à margem das páginas da tradução.

Rio, março de 1983.

Notas à Introdução

(a) Este capítulo e o seguinte reproduzem os capítulos 1 e 2 da introdução à nossa tradução da *Política* de Aristóteles, publicada recentemente por esta editora.

(b) É possível que Aristóteles, antes de ingressar na escola de Platão, haja freqüentado a de Isócrates, que depois de Homero é o autor mais citado nas obras do estagirita.

(c) Para facilitar a composição tipográfica, as palavras gregas são transliteradas em caracteres latinos.

(d) Veja-se a introdução à nossa tradução da *Política*.

(e) Henry Jackson, com base em dados colhidos nas próprias obras de Aristóteles — por exemplo, no diagrama referido implicitamente na *Ética a Nicômacos* (1131 b 5, 1132 a 25 e seguintes) — escreveu um artigo no número 70 do *Journal of Philology* (1920), reconstruindo a sala de aula onde Aristóteles dava as suas lições, com seus móveis e equipamentos didático, e até com bustos de filósofos e quadros nela existentes.

(f) A referência à morte prematura de Nicômacos aparece na *Preparação Evangélica* de Eusébios de Cesaréia (260-340 d.C.), cuja fonte é Aristocles, filósofo peripatético do século II d.C. Merece menção, igualmente, o fato de o pai de Aristóteles também ter-se chamado Nicômacos; o primeiro Nicômacos poderia ter sido pelas mesmas razões o destinatário da dedicatória do estagirita.

(g) O leitor desejoso de aprofundar-se nestas filigramas poderá consultar, além da obra acima citada de Kenny, a mais antiga de Werner Jaeger, *Aristoteles*, Berlim, 1923 (tradução inglesa, London, 2ª edição, 1948).

(h) Por exemplo, em 1179 a 33 e seguintes, ou seja, quase no fim do livro X e portanto da obra, Aristóteles se refere ao tratamento que dera "em linhas gerais" aos vários assuntos que constituem a *Ética a Nicômacos*.

(i) Ciência política no sentido mais amplo, incluindo, além da ética, a sociologia, a economia política e a política propriamente dita.

(j) Veja-se a *Ética a Nicômacos*, 1094 b 11, 1181 b 13 e seguintes (penúltimo parágrafo da obra), onde Aristóteles chama o conjunto ética-política (= ciência política no sentido amplo) de "filosofia das coisas humanas", além da *Ética Maior*, 1185 b 27-28. A propósito, na *Ética a Eudemos* não aparece explicitamente qualquer menção à afirmação de Aristóteles nas outras *Éticas* de que a ética é parte da ciência política no sentido amplo; esta circunstância parece favorecer a tese de que a *Ética a Nicômacos* é a versão mais elaborada e completa da doutrina moral de Aristóteles, e deve ser mesmo uma de suas últimas obras, escrita provavelmente nos anos finais de sua derradeira estada em Atenas.

(k) 1097 b 11-12; veja-se também a *Política*, 1253 a 2, 25-33, 1278 b 19; a tradução "animal social" é mais abrangente e menos equívoca que "animal político", e corresponde melhor ao espírito do original.

(l) Chegou-se até a imaginar que estes livros teriam sido originariamente uma obra separada sobre a amizade, incluída desajeitadamente na *Ética a Nicômacos* (Georges Rodier, em sua introdução ao livro X, reproduzida nos *Études de Philosophie Grecque*, lembra os títulos de duas obras exotéricas perdidas de Aristóteles, constantes do catálogo geral dos escritos do estagirita conservado nas *Vidas dos Filósofos* de Diógenes Laêrtios — *Sobre a Amizade* e *Teses Relativas à Amizade* — que poderiam ter sido a versão original dos livros VIII e IX).

(m) Os próprios comentadores gregos da *Ética a Nicômacos* na Antigüidade se sentiram na obrigação de parafraseá-la para torná-la mais clara; Andrônicos de Rodes (segunda metade do século I a. C.) publicou uma paráfrase desta obra mais longa que o original.

(l) Chegou-se até a imaginar que estes livros teriam sido originariamente uma obra separada sobre a amizade, incluída desajeitadamente na *Ética a Nicômacos* (Georges Rodier, em sua introdução ao livro X, reproduzida nos *Études de Philosophie Grecque*, lembra os títulos de duas obras exotéricas perdidas de Aristóteles, constantes do catálogo geral dos escritos do estagirita conservado nas *Vidas dos Filósofos* de Diógenes Laêrtios — *Sobre a Amizade* e *Teses Relativas à Amizade* — que poderiam ter sido a versão original dos livros VIII e IX).

(m) Os próprios comentadores gregos da *Ética a Nicômacos* na Antigüidade se sentiram na obrigação de parafraseá-la para torná-la mais clara; Andrônicos de Rodes (segunda metade do século I a. C.) publicou uma paráfrase desta obra mais longa que o original.

LIVRO I

1094 a 1. Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente [3] que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades; algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam [4]; onde há finalidade distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades. Mas como há muitas atividades, artes e ciências, suas finalidades também são muitas; a finalidade da medicina é a saúde, a da construção naval é a nau, a da estratégia é a vitória, a da economia é a riqueza. Onde, porém, tais artes se subordinam a uma única aptidão — por exemplo, da mesma forma que a produção de rédeas e outras artes relativas a acessórios para a montaria se subordinam à estratégia, de maneira idêntica umas artes se subordinam sucessivamente a outras — as finalidades das artes principais devem ter precedência sobre todas as finalidades subordinadas; com efeito, é por causa daquelas que estas são perseguidas. Não haverá diferença alguma no caso de as próprias atividades serem as finalidades das ações ou serem algo distinto delas, como ocorre com as artes e ciências mencionadas.

2. Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. Não terá então uma grande influência sobre a vida o conhecimento deste bem? Não deveremos, como archeiros que visam a um alvo, ter maiores probabilidades de atingir assim o que nos é mais conveniente? Sendo assim, cumpre-nos tentar determinar, mesmo sumariamente, o que é este bem, e de que ciências ou atividades ele é o objeto. Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que

devem ser estudadas em uma cidade [3], e quais são os cidadãos que devem
1094 b aprendê-las, e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo a estratégia, a economia e a retórica. Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para a atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política.

3. Nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões. As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; com efeito, algumas pessoas no passado foram levadas à perdição por sua riqueza, e outras por sua coragem. Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais precisas. Cada tipo de afirmação, portanto, deve ser aceito dentro dos mesmos pressupostos; os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.

Cada homem julga corretamente os assuntos que conhece, e é um bom juiz de tais assuntos. Assim, o homem instruído a respeito de um
1095 a assunto é um bom juiz em relação ao mesmo, e o homem que recebeu uma instrução global é um bom juiz em geral. Conseqüentemente, um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disto, como os jovens tendem a deixar-se levar por suas paixões, seus estudos serão vãos e sem proveito, já que o fim almejado não é conhecimento, mas ação. Não fará qualquer diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter; a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida

que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta. Para tais pessoas o conhecimento não é proveitoso, tal como acontece com as pessoas incontinentes; mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil.

Estas observações a respeito das pessoas que devem estudar tais assuntos, do espírito com que nossas conclusões devem ser recebidas e do objetivo da investigação, devem ser suficiente à guisa de introdução.

4. Retomando nossa investigação, e diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação. Em palavras, o acordo quanto a este ponto é quase geral; tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas dizem que este bem supremo é a felicidade, e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios. A maioria pensa que se trata de algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honrarias; mas até as pessoas componentes da maioria divergem entre si, e muitas vezes a mesma pessoa identifica o bem com coisas diferentes, dependendo das circunstâncias — com a saúde, quando ela está doente, e com a riqueza quando empobrece; cônscias, porém, de sua ignorância, elas admiram aqueles que propõem alguma coisa grandiosa e acima de sua compreensão. Há quem pense [6] que além destes muitos bens há um outro, bom por si mesmo, e que também é a causa de todos os outros. Seria talvez infrutífero, de certo modo, examinar todas as opiniões sustentadas a este respeito; bastará examinar as mais difundidas ou as aparentemente mais razoáveis.

Mas não deixemos passar despercebida a diferença entre os argumentos que partem dos primeiros princípios e os que levam a eles. Platão, com efeito, também tinha razão ao levantar esta questão, quando perguntava se "estamos no caminho que vem dos primeiros princípios ou no que leva a eles". Aqui há uma diferença tão nítida quanto a que existe num estádio de corridas entre o percurso que vai do ponto em que ficam os juízes até o
1095 b lugar de retorno, num sentido, e o percurso de volta no outro sentido. De fato, devemos começar com o que é evidente, mas as coisas são evidentes em duas acepções: algumas o são relativamente a nós, outras o são absolutamente. É plausível, então, que devemos começar pelas coisas evidentes para nós. Por isto, quem quiser ouvir proveitosamente exposições acerca do nobilitante e do justo e sobre a ciência política em geral, deverá ter adquirido bons hábitos em sua formação. O princípio [7] é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do *por que é*, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a

conhecer facilmente o princípio. Os que não o conhecem nem podem vir a conhecê-lo devem ouvir as palavras de Hesíodos [8]:

> "Melhor, e muito, é quem conhece tudo só;
> é bom quem ouve dos que sabem; quem não sabe
> por si nem abre o coração à sapiência
> alheia, este é um homem totalmente inútil."

5. Mas retomemos nossa discussão a partir do ponto em que iniciamos esta digressão [9]. Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isto que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa [10]. A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais, mas ela vai buscar algumas razões em apoio ao seu ponto de vista no fato de muitos homens alçados a elevadas funções de governo compartilharem dos gostos de Sardanapalos [11]. Um exame dos tipos principais de vida demonstra que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com as honrarias, pois pode-se dizer que estas são o objetivo da vida política. Mas isto parece muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuímos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser
1096 a facilmente tirado. Ademais, os homens parecem perseguir as honrarias com vistas ao reconhecimento de seus méritos; ao menos eles procuram ser honrados por pessoas de discernimento, e entre aquelas que os conhecem, e com fundamento em sua própria excelência [12]. De acordo com eles, então, de qualquer modo a excelência é obviamente melhor. Talvez se possa até supor que ela é, mais do que as honrarias, o objetivo da vida política, mas mesmo isto ainda parece incompleto até certo ponto. Realmente, pode-se possuir a excelência enquanto se dorme, ou sem pô-la em prática durante toda a vida, e um homem excelente também está sujeito à maior miséria e infortúnio, embora um homem que viva nestas condições não possa ser qualificado de feliz, a não ser que queiramos sustentar a tese a qualquer preço. Mas basta deste assunto, pois já tratamos suficientemente dele em nossas exposições mais elementares [12 a]. O terceiro tipo de vida é a vida contemplativa, que será examinada mais adiante [13].

A vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando; trata-se de uma vida apenas proveitosa e com vistas a algo mais. Sob este prisma os objetivos que acabamos de mencionar podem ser tidos como fins, pois eles são apreciados por si mesmos. É evidente, porém, que eles não são bens

autênticos, mas muitos argumentos foram gastos para sustentá-los. Deixemos então de lado este assunto.

6. Talvez seja melhor examinar o bem universal e discutir exaustivamente o seu significado, embora tal investigação se torne penosa pelo fato de as Formas terem sido introduzidas na filosofia por um amigo[14]. De qualquer modo talvez pareça melhor, e de fato seria até uma obrigação, especialmente para um filósofo, sacrificar até as relações pessoais mais estreitas em defesa da verdade; efetivamente, ambas nos são caras, mas o dever nos leva a dar a primazia à verdade. Os introdutores desta teoria não postulavam Formas de grupos de coisas entre as quais eles reconheciam uma noção de anterioridade e posterioridade, razão pela qual eles não sustentavam a existência de uma Forma abrangente de todos os números; mas o termo "bem" é usado igualmente nas categorias de substância, de qualidade e de relação, e o que existe por si [15], ou seja, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este é como uma derivação e acidente daquela); não poderia então haver uma Forma comum a ambos estes bens [16]. Ademais, já que o termo "bem" tem tantas acepções quanto "ser" (este é igualmente predicado da categoria de substância, como de Deus e da razão, da de qualidade — por exemplo, das diversas formas de excelência —, da de quantidade — por exemplo, do que é moderado —, da de relação — por exemplo, do útil —, da de tempo — por exemplo, da oportunidade — e da de lugar — por exemplo, da localidade conveniente etc.), obviamente ele não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma. Além disto, já que há uma ciência única das coisas correspondentes a cada Forma, teria de haver uma única ciência de todos os bens; mas o fato é que há muitas ciências, mesmo das coisas compreendidas em uma categoria única — por exemplo, a da oportunidade, pois a oportunidade na guerra é estudada pela estratégia, e na doença pela medicina, e a moderação quanto aos alimentos é estudada na medicina e nos exercícios atléticos pela ciência da educação física.

Poder-se-ia perguntar o que se quer dizer precisamente com "um homem em si", se (e este é o caso) a noção de homem é a mesma e uma só em "um homem em si" e em um determinado homem. Na verdade,
1096 b enquanto eles são homens não diferem em coisa alguma, e sendo assim o "bem em si" e determinados bens não diferirão enquanto eles forem bons. Tampouco o "bem em si" será melhor por ser eterno, porquanto aquilo que dura mais não é mais branco do que o efêmero. [16a].

Os pitagóricos parecem apresentar uma teoria mais plausível a respeito do bem quando põem a unidade em sua coluna da qual consta o bem [17], e Spêusipos parece tê-los seguido. Mas deixemos este assunto para outra exposição [18].

Pode-se vislumbrar uma objeção ao que dissemos no fato de a teoria

acima citada não se referir a todos os bens, e de os bens perseguidos e aceitos por si mesmos serem chamados bens com referência a uma única Forma, enquanto os que tendem a produzir ou preservar outros bens de algum modo, ou a obstar seus contrários, são chamados bens em função dos primeiros, e de um modo diferente. É óbvio, então, que se deve falar dos bens de duas maneiras, e alguns devem ser bons em si e outros em função destes. Separemos, portanto, as coisas boas em si das coisas úteis, e vejamos se as primeiras são chamadas boas com referência a uma única Forma. Que espécie de bens chamaríamos de bons em si? Seriam aqueles perseguidos mesmo quando isolados de outros, como a inteligência, o sentido da visão e certos prazeres e honrarias? Mesmo se os perseguíssemos também por causa de algo mais certamente os colocaríamos entre as coisas boas em si. Ou nada além da Forma do bem é bom em si? Neste caso a Forma seria inútil. Mas se as coisas mencionadas são também coisas boas em si, a noção do bem apareceria como algo idêntico em todas elas, da mesma forma que a noção da brancura é idêntica na neve e numa tinta branca. Mas em relação a honrarias, inteligência e prazer em sua qualidade de coisas boas, as noções são distintas e diferentes. O bem, portanto, não é uma generalidade correspondente a uma Forma única.

Mas como entendemos o bem? Ele não é certamente semelhante às coisas que somente por acaso têm o mesmo nome. São os bens uma coisa só, então, por serem derivados de um único bem, ou por contribuírem todos para um único bem, ou eles são uma única coisa apenas por analogia? Certamente, da mesma forma que a visão é boa no corpo a razão é boa na alma, e identicamente em outros casos. Mas talvez seja melhor deixar de lado estes tópicos por enquanto, pois um exame detalhado dos mesmos seria mais apropriado em outro ramo da filosofia. Acontece o mesmo em relação à Forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. Talvez alguém possa
1097 a pensar que vale a pena ter conhecimento deste bem, com vistas aos bens atingíveis e praticáveis; com efeito, usando-o como uma espécie de protótipo, conheceremos melhor os bens que são bons para nós e, conhecendo-os, poderemos atingi-los. Este argumento tem alguma plausibilidade, mas parece colidir com o método científico; todas as ciências, com efeito, embora visem a algum bem e procurem suprir-lhe as deficiências, deixam de lado o conhecimento da Forma do bem. Mais ainda: não é provável que todos os praticantes das diversas artes desconheçam e nem sequer tentem obter uma ajuda tão preciosa. Também é difícil perceber como um tecelão ou um carpinteiro seria beneficiado em relação ao seu próprio ofício com o conhecimento deste "bem em si", ou como uma pessoa que vislumbrasse a própria Forma poderia vir a ser um médico ou general melhor por isto. Com efeito, não

parece que um médico estude sequer a "saúde em si", e sim a saúde do homem, ou talvez até a saúde de um determinado homem; ele está curando indivíduos. Mas já falamos bastante sobre estes assuntos.

7. Voltemos agora ao bem que estamos procurando, e vejamos qual a sua natureza. Em uma atividade ou arte ele tem uma aparência, e em outros casos outras. Ele é diferente em medicina, em estratégia, e o mesmo acontece nas artes restantes. Que é então o bem em cada uma delas? Será ele a causa de tudo que se faz? Na medicina ele é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, e assim por diante em qualquer outra esfera de atividade, ou seja, o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo mais. Se há portanto um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade. Assim a argumentação chegou ao mesmo ponto por um caminho diferente, mas devemos tentar a demonstração de maneira mais clara.

Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, flautas ou instrumentos musicais em geral) por causa de algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-iamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao
1097 b contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma.

Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é auto-suficiente. Quando falamos em auto-suficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social [19]. Mas deve-se estabelecer um limite para esta enumeração, pois se acrescentarmos à mesma todos os ascendentes e descendentes e os amigos dos amigos estaremos caminhando para o infinito. Deixemos

porém o exame desta questão para outra oportunidade [20]; "auto-suficiente" pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade; ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em correlação com outras — se fosse assim ela se tornaria obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações.

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. Teriam, então, o carpinteiro e o curtidor de couros certas funções e atividades, e o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria? Ou deveríamos presumir que, da mesma forma que o olho, o pé, e em geral cada parte do corpo têm uma função, o homem tem também uma função independente de todas estas? Qual seria ela, então? Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do
1098 a homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. Como a expressão "atividade vital do elemento racional" tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio da expressão. Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que "uma pessoa" e "uma pessoa boa" têm uma função do mesmo gênero — por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos —, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) — se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma

excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz.

Esta exposição é suficiente como um esboço daquilo que consideramos o bem, pois naturalmente devemos primeiro delineá-lo e depois trataremos de descrevê-lo detalhadamente. Mas parece que qualquer pessoa pode levar adiante ou completar o que foi inicialmente bem delineado, e que o tempo é um bom inventor e colaborador em tal tarefa, e o progresso das artes deve-se a estes fatos, pois qualquer pessoa pode acrescentar o que está faltando. Devemos também lembrar o que foi dito antes [21] e não insistir em chegar à precisão em tudo indiscriminadamente; devemos buscar em cada classe de coisas a precisão compatível com o assunto, e até o ponto adequado à investigação. Com efeito, um carpinteiro e um geômetra estudam o ângulo reto de maneiras diferentes; o primeiro o faz até o ponto em que o ângulo reto é útil ao seu trabalho, enquanto o segundo indaga o que é o ângulo e como ele é, por ser um contemplador da verdade. Cumpre-nos então agir de maneira idêntica em todas as outras matérias, para que nossa tarefa principal não fique subordinada a questões secundárias. Não devemos tampouco indagar qual
1098 b é a causa de tudo de maneira idêntica; em algumas circunstâncias basta que o fato seja bem fundamentado, como no caso dos primeiros princípios; o fato é o ponto de partida e o primeiro princípio. Quanto aos primeiros princípios, discernimos alguns por indução, outros por via da percepção, outros pela habitualidade, e outros de outras maneiras; devemos porém tentar investigá-los de acordo com sua natureza e esforçar-nos por definilos corretamente, pois eles influem fortemente na seqüência da investigação. Com efeito, admite-se que o princípio é mais que a metade do todo, e projeta luz de imediato sobre muitas das questões em exame.

8. Devemos conduzir nossa investigação sobre a felicidade levando em conta as conclusões a que chegamos partindo de nossas premissas, mas devemos igualmente considerar o que se diz em geral sobre ela; com uma visão realista, todos os dados se concatenam, mas com uma visão falsa os fatos logo colidem. Os bens são divididos em três classes [22], e alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros o são como pertinentes à alma ou ao corpo. Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau, e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas. Nossa opinião deve ser correta, pelo menos segundo este ponto de vista, que é antigo e aceito pelos estudiosos de filosofia. Ela também é correta porque identificamos a finalidade com certas ações e atividades, pois assim ela se insere entre os bens da alma e não entre os bens exteriores. Outra noção que se harmoniza com nossa opinião é a de que o homem feliz vive bem e se

conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem. Ademais, todas as características procuradas na felicidade se enquadram no que dissemos a seu respeito. Algumas pessoas, de fato, pensam que a felicidade é excelência, outras que ela é discernimento, [23] outras que é uma espécie de sabedoria; outras, ainda, pensam que ela é tudo isto, ou uma destas noções em conjunto com o prazer, ou sem que lhe falte o prazer, enquanto outras, finalmente, acrescentam a prosperidade exterior. Alguns destes pontos de vista vêm sendo sustentados por muita gente, e há muito tempo, e outros por umas poucas pessoas eminentes, e não é provável que nem aquelas nem estas estejam inteiramente enganadas; é mais plausível que elas estejam certas ao menos quanto a alguns dos pontos, ou até quanto à maioria deles.

Nossa definição é condizente com a opinião dos que identificam a felicidade com a excelência ou com alguma forma de excelência, pois a felicidade é a atividade conforme à excelência. Realmente, não é pequena a diferença entre a concepção do bem supremo como posse ou exercício, de um lado, ou como estado de espírito ou atividade do outro, pois pode existir o estado de espírito sem que ele produza qualquer resultado bom, como no caso de uma pessoa adormecida ou inativa por outra razão, mas não pode ocorrer o mesmo com a atividade conforme à excelência; de
1099 a qualquer maneira ela se manifestará, e bem. Da mesma forma que nos jogos Olímpicos os coroados não são os homens mais fortes e belos, e sim os que competem (alguns destes serão os vitoriosos), quem age conquista, e justamente, as coisas boas da vida.

A vida de atividade conforme à excelência é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma, e o agradável para cada pessoa é aquilo que se costuma dizer que ela ama; por exemplo, um cavalo dá prazer a um apreciador de cavalos, um bom espetáculo a um apreciador de teatro, do mesmo modo que atos justos são agradáveis a quem ama a justiça e, de um modo geral, atos caracterizados pela excelência dão prazer a quem ama a excelência. Mas no caso da maioria dos homens seus prazeres colidem uns com os outros porque não são agradáveis por sua própria natureza, enquanto os apreciadores do que é belo sentem prazer nas coisas naturalmente agradáveis. Ora: as ações conformes à excelência são desta natureza, de tal forma que elas são ao mesmo tempo agradáveis em si e agradáveis aos apreciadores do que é belo. A vida destes, portanto, não tem necessidade de outros prazeres como uma espécie de acessório ornamental, mas contém seus prazeres em si mesma; então, ninguém qualificará de justo um homem que não sinta prazer em agir justamente, nem de liberal um homem que não sinta prazer em ações liberais, e similarmente no caso de todas as formas de excelência. Sendo assim, as ações conformes à excelência devem ser necessariamente agradáveis. Mas elas são igualmente boas e belas, e têm cada um destes atributos no mais alto grau, se o homem bom julga bem a respeito de tais atributos; e ele

julga, como dissemos. Então a felicidade é o melhor, mais belo e mais agradável dos bens, e estes atributos não devem estar separados, como na inscrição existente em Delos [24]:

"Mais bela é a justiça, e melhor a saúde;
mais agradável é possuir o que amamos."

Todos estes atributos estão presentes nas melhores atividades, e identificamos uma destas (a melhor de todas) como a felicidade.

Mas evidentemente, como já dissemos, [25], a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações
1099 b usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade — boa estirpe, bons filhos, beleza — pois o homem de má aparênica, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos [26], então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência.

9. É por esta razão que se pergunta se podemos aprender a ser felizes, ou se podemos ser felizes graças ao hábito ou a algum tipo de exercício, ou então à providência divina, ou finalmente graças à sorte. Se alguma coisa que os homens têm é um presente dos deuses, é razoável supor que a felicidade seja uma graça divina, e seguramente o mais divino de todos os bens humanos, porquanto ele é o melhor. Mas talvez esta pergunta caiba melhor em outra investigação. Ainda que não seja uma graça dos deuses, mas nos venha como o corolário da excelência e algum processo de aprendizado ou exercício, a felicidade parece estar entre as coisas mais divinas, pois aquilo que é o prêmio e a finalidade da excelência parece sumamente bom e algo divino e bendito. Sob este prisma a felicidade também pode ser muito difundida, pois quem quer não seja deficiente quanto à sua potencialidade para a excelência tem aspirações a atingi-la mediante um certo tipo de aprendizado e esforço. Mas se é melhor ser feliz assim do que por sorte, é razoável supor que é assim que se atinge a felicidade, pois tudo que ocorre segundo a natureza é naturalmente tão bom quanto pode ser; o mesmo acontece com tudo que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas. Entregar à sorte o que há de melhor e mais belo seria totalmente dissonante.

A resposta à questão que estamos levantando aparece claramente diante de nossa definição da felicidade, pois já dissemos [27] que ela é uma certa atividade da alma conforme à excelência. Dos bens restantes, alguns

devem ser preexistentes como pré-requisitos da felicidade, e outros são naturalmente coadjuvantes e instrumentais. Ver-se-á que esta conclusão é condizente com o que falamos de início [28], pois afirmamos que a finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos — por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações.

É natural, então, que não qualifiquemos os bois e cavalos ou quaisquer outros animais de felizes, pois nenhum deles é capaz de participar de tal
1100 a atividade. Por esta razão as crianças também não podem ser consideradas felizes, pois não são capazes daquela atividade devido à sua pouca idade; quando se diz que as crianças são felizes, trata-se de um bom augúrio diante das esperanças que depositamos nelas para o futuro. A felicidade, como dissemos[29], pressupõe não somente excelência perfeita, mas também uma existência completa, pois muitas mudanças e vicissitudes de todos os tipos ocorrem no curso da vida, e as pessoas mais prósperas podem ser vítimas de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamos[29a] na poesia heróica. Ninguém pode considerar feliz uma pessoa que experimentou tais vicissitudes e teve um fim tão lastimável.

10. Não se deve então chamar homem algum de feliz enquanto ele estiver vivo? Devemos, como disse Sôlon, "ver o fim"?[30] Ainda que devamos adotar esta doutrina, pode um homem ser realmente feliz depois de morto? Não é isto um absurdo total, especialmente para nós, que definimos a felicidade como uma atividade? Mas se não chamamos o homem morto de feliz, e se Sôlon não quis dizer isto, e sim que somente quando um homem está morto pode com certeza ser qualificado de feliz, por estar afinal a salvo dos males e infortúnios, ainda assim esta hipótese dá margem a discussões, pois se pensa que tanto o mal quanto o bem existem em relação também aos mortos, da mesma forma que existem em relação a quem está vivo mas não tem consciência deles (por exemplo, honrarias e desonra, e a boa ou má sorte dos filhos e dos descendentes em geral). Mas aqui também temos um problema, pois embora uma pessoa tenha vivido uma vida de bem-aventurança até a velhice e tenha tido uma morte condizente com sua vida, muitos reveses podem ocorrer com seus descendentes — alguns destes podem ser bons e desfrutar uma vida compatível com seus méritos, enquanto pode acontecer o contrário com outros. Além disto, em termos de tempo o distanciamento dos descendentes em relação aos seus ancestrais obviamente iria crescendo de maneira incomensurável. Seria estranho, então, se os mortos tivessem de ser afetados por estas mudanças de sorte, e fossem ora felizes, ora desditosos; também seria estranho se as vicissitudes dos descendentes não afetassem de algum modo e durante algum tempo a felicidade de seus ancestrais.

Mas devemos voltar à nossa primeira dificuldade [31], pois talvez através de um exame da mesma nosso problema possa ser resolvido. Se tivermos de ver o fim para só então poder congratular-nos com um homem por sua

bem-aventurança, mas não por passar afinal a ser bem-aventurado, e sim por tê-lo sido antes, certamente será paradoxal que, no momento exato em que ele se torna feliz, o fato não lhe possa ser atribuído, porque não nos dispomos a chamar os vivos de felizes em face das mudanças da sorte, e porque a felicidade, em nossa opinião, é algo permanente e não facilmente sujeito a mudanças, enquanto a roda da fortuna pode muitas vezes dar uma reviravolta completa em relação ao mesmo homem. Efetivamente, é óbvio que, se tivéssemos de acompanhar-lhe as vicissitudes, chamaríamos com freqüência o mesmo homem de feliz agora e de desventurado em seguida, transformando-o numa espécie de camaleão, ou numa casa construída sobre areias movediças.

Ou não seria de forma alguma correto deixar-nos levar pelas vicissitudes de um homem? O sucesso ou fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas a vida humana, como dissemos [32], também deve contar com eles; na realidade, são nossas atividades conformes à excelência que nos levam à felicidade, e as atividades contrárias nos levam
1100 b à situação oposta.

A dificuldade que acabamos de discutir é uma confirmação adicional de nossa definição, pois nenhuma das funções do homem é dotada de tanta permanência quanto as atividades conformes à excelência; estas parecem ser até mais duradouras que nosso conhecimento das ciências. E entre estas mesmas atividades, as mais elevadas são as mais duradouras, por ocuparem completa e constantemente a vida dos homens felizes, pois esta parece ser a razão de não as esquecermos.

O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão [33] e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos freqüentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade, sendo como é, "verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal" [34].

Muitos eventos são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância; embora a boa sorte ou o infortúnio em pequena escala não mudem evidentemente o curso completo da vida, grandes e freqüentes sucessos tornam a vida mais feliz, pois eles, por sua própria natureza, realçam a beleza da vida e também podem ser usados nobremente e de conformidade com a excelência; grandes e freqüentes reveses, ao contrário, aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem óbices a muitas atividades. Isto não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e freqüentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma. Se, como dissemos, as atividades de uma pessoa são um fator determinante na vida, nenhuma pessoa supinamente feliz poderá jamais tornar-se desgraçada; ela nunca praticará ações odiosas

ou ignóbeis, pois sustentamos que as pessoas realmente boas e sábias suportarão dignamente todos os tipos de vicissitudes, e sempre agirão da maneira mais nobilitante possível diante das circunstâncias; da mesma forma que um bom general usa do modo mais eficiente possível os contingentes disponíveis, um bom sapateiro faz o sapato mais requintado possível do couro que lhe dão, e o mesmo acontece com todos os artesãos. Sendo assim, o homem feliz nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamos. Tampouco sua sorte será inconstante e contrastante, pois nem
1101 a ele será deslocado de sua felicidade facilmente ou por infortúnios corriqueiros, mas somente por grandes e freqüentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente — se isto acontecer — após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos.

Por que não diríamos, então, que é feliz o homem ativo de conformidade com a excelência perfeita e suficientemente aquinhoado com bens exteriores, não por um lapso de tempo qualquer, mas por toda a vida? Ou deveríamos acrescentar "e que é feito para viver assim e morrer de maneira compatível com a vida que levou?" Com efeito, o futuro é obscuro para nós, enquanto concebemos a felicidade como uma finalidade, e auto-suficiente. Sendo assim, devemos declarar supinamente felizes as pessoas vivas que preencham os requisitos mencionados e sejam feitas para continuar a preenchê-los, mas tudo dentro das limitações da condição humana.

Contentemo-nos com estas considerações sobre o assunto.

11. [35] A crença de que a felicidade dos mortos não é afetada de forma alguma pelas vicissitudes de seus descendentes e amigos em geral, parece contrariar profundamente o conceito de amizade e as noções geralmente aceitas. Como, porém, os eventos da vida são numerosos e diversificados, e variam na intensidade com que nos afetam, estabelecer uma distinção detalhada entre eles seria uma tarefa muito longa, ou mesmo interminável, e talvez seja suficiente um exame perfunctório do assunto. Nossos próprios infortúnios, com efeito, embora em certos casos tenham um peso e uma influência consideráveis em nossas vidas, em outros casos se revestem de uma importância relativamente pequena, e o mesmo raciocínio se aplica aos infortúnios de nossos amigos em sua totalidade. Faz uma diferença considerável a circunstância de as pessoas afetadas pelos vários tipos de sofrimento estarem vivas ou mortas, muito mais do que, nas tragédias, a circunstância de os crimes e atos abomináveis serem previamente conhecidos, em vez de cometidos no próprio palco. Devemos portanto levar em conta esta diferença, ou melhor ainda, talvez a própria dúvida existente quanto à participação efetiva dos mortos em qualquer dos bens ou males. Na verdade, as considerações que acabamos de fazer

parecem mostrar que, mesmo na hipótese de qualquer bem ou mal os atingir, o efeito é apenas fraco e insignificante, seja intrinsecamente, seja em relação a eles, e se não o for, sua intensidade e seu gênero não serão bastantes para trazer felicidade aos infelizes nem para tirar os felizes de sua felicidade. Parece, portanto, que os mortos são influenciados de certo modo pela ventura dos que lhes são caros, e também por seus infortúnios, mas que a intensidade e o gênero do efeito não chegam a tornar infelizes as pessoas felizes, nem a produzir qualquer efeito deste tipo.

12. Resolvidas estas questões, vejamos agora se a felicidade está entre as coisas que simplesmente louvamos ou entre aquelas às quais atribuímos um grande valor; de qualquer modo, é claro que ela não deve ser posta entre as potencialidades.

Parece que uma coisa louvável é sempre louvada por ter uma certa
1101 b qualidade e relacionar-se de certo modo com alguma coisa. Com efeito, louvamos as pessoas justas e corajosas, e de um modo geral as pessoas boas e a própria excelência moral, por causa das ações destas pessoas e dos respectivos resultados; louvamos também os homens fortes, os velozes e assim por diante, pelo fato de eles possuírem certas qualidades naturais e estarem em certa relação com algo bom e importante. Isto se evidencia também pelo fato de os deuses serem louvados (parece absurdo que os deuses devam ser avaliados segundo os nossos padrões, mas é assim que os avaliamos, porquanto o louvor pressupõe uma referência, como dissemos, a algo mais). Mas se louvamos por razões como as que expusemos, evidentemente o que se aplica às melhores coisas não é louvor, mas algo maior e melhor, como é óbvio, pois nosso procedimento em relação aos deuses e aos homens mais próximos da divindade é chamá-los de felizes e bem-aventurados. Acontece o mesmo com as coisas boas; ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas chamamos a primeira uma "benção", como algo divino e melhor.

Parece que Êudoxos também estava certo em seu método ao defender a supremacia do prazer. Ele sustentava que o fato de o prazer, apesar de ser um bem, não ser louvado, é uma indicação de que ele é superior às coisas que louvamos, como acontece com Deus e o bem, pois todas as outras coisas são avaliadas em relação a estes.

Com efeito, o louvor convém à excelência, pois é esta que torna o homem capaz de praticar ações nobilitantes, ao passo que os panegíricos exaltam tanto as atividades do corpo quanto as da alma. Mas talvez um exame meticuloso deste assunto fique melhor nas obras dos autores que se
1102a dedicam ao estudo dos panegíricos [36]. Para nós é evidente, em vista do que dissemos, que a felicidade é algo louvável e perfeito. Parece que é assim porque ela é um primeiro princípio, pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dela, e sustentamos que o primeiro princípio e causa dos bens é algo louvável e divino.

13. Sendo a felicidade, então, uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência. Isto provavelmente nos ajudará em nossa investigação a respeito da felicidade. Também parece que o verdadeiro estadista é aquele que estudou especialmente a excelência, já que ele quer tornar os cidadãos homens bons e obedientes às leis (sirvam de exemplo os legisladores de Creta e Esparta, e outros como eles que existiram) mas se esta investigação é pertinente à ciência política, é claro que sua execução deve seguir nosso plano inicial. É evidente que a excelência a examinar é a excelência humana, pois o bem e a felicidade que estamos procurando são o bem humano e a felicidade humana. A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma. Se for assim, obviamente o estadista deve ter algum conhecimento das funções da alma, da mesma forma que quem quer estudar e curar os olhos deve conhecer também o corpo todo, e ainda mais porque a ciência política é mais louvada e melhor que a medicina; mesmo entre os médicos, os melhores esforçam-se mais por conhecer o corpo todo. O estadista, então, deve estudar a alma, e deve estudá-la tendo em vista estes objetivos, e apenas o suficiente em face das questões que estamos discutindo; uma precisão maior talvez exigisse um esforço maior que o necessário aos nossos propósitos.

Algumas observações suficientemente adequadas já foram feitas sobre o assunto em nossos escritos para o público[36], e devemos recorrer a elas aqui; por exemplo, que a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão. Se estas duas partes são realmente distintas, à maneira das partes do corpo ou de qualquer outro todo divisível, ou se,
1102b embora distintas por definição, elas na realidade são inseparáveis, como os lados côncavo e convexo da periferia de um círculo, não faz diferença alguma no caso presente. Uma das subdivisões da parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa; refiro-me à parte responsável pela nutrição e pelo crescimento. Com efeito, é esta a espécie de impulso da alma que devemos atribuir a todos os recém-nascidos, e até aos embriões, e este mesmo impulso deve ser atribuído às criaturas plenamente desenvolvidas (isto é mais razoável do que atribuir algum impulso diferente a estas últimas). A eficiência deste impulso parece comum a todas as espécies de seres vivos, e não somente à espécie humana, pois ele parece funcionar principalmente durante o sono, enquanto a bondade e a maldade são menos manifestas durante o sono (por isto se diz que as pessoas felizes e as desditosas em nada diferem durante a metade de suas vidas; isto acontece naturalmente, pois o sono é uma inatividade da alma quanto às chamadas coisas boas e más), à exceção talvez de alguns movimentos que, dentro de certos limites estritos, possam atingir a alma; neste caso, os sonhos dos homens bons são melhores que os

de outras pessoas quaisquer. Mas bastam estas considerações quanto ao assunto; deixemos de lado a faculdade nutritiva, pois por sua própria natureza ela não faz parte da excelência humana.

Parece haver também um outro elemento irracional na alma, mas este em certo sentido participa da razão. De fato, louvamos a razão tanto do homem dotado quanto do destituído de continência, bem como a parte racional da alma de ambos, pois esta os exorta acertadamente e em direção aos melhores objetivos; acha-se também neles, todavia, outro elemento natural além da razão, que luta contra esta e lhe resiste. De fato, da mesma forma que, quando pretendemos mover para a direita membros paralisados, eles tendem, ao contrário, a mover-se para a esquerda, é isto que acontece com a alma: os impulsos das pessoas destituídas de continência atuam em direções opostas. Mas enquanto no corpo o membro errático é visível, no caso da alma não o vemos; seja como for, não devemos duvidar de que haja na alma um elemento além da razão, resistindo e opondo-se a ela, embora o sentido em que ele e ela se distinguem um do outro não faça diferença para nós. Mas mesmo este elemento parece participar da razão, como dissemos; de qualquer forma, nas pessoas dotadas de continência ele obedece à razão, e presumivelmente ele é ainda mais obediente nas pessoas moderadas e valorosas, pois nestas ele fala, em todos os casos, em uníssono com a razão.

Conseqüentemente, o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o elemento apetitivo e em geral o elemento concupiscente participam da mesma em certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem; é neste sentido que falamos na "racionalidade" de um pai ou de um amigo, em contraste com a "racionalidade" matemática". O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional. E se também deve ser dito que este elemento participa da razão, aquilo que é dotado de razão (tanto quanto o que não é) será dúplice, e uma de suas subdivisões
1103a participa da razão no sentido próprio e em si, enquanto a outra terá uma tendência para obedecer no sentido em que se obedece a um pai.

A excelência também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais (a sabedoria, a inteligência e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a liberalidade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral). Realmente, falando sobre o caráter de uma pessoa não dizemos que ela é sábia ou inteligente, e sim que ela é jovial, ou amável ou moderada, mas louvamos uma pessoa sábia por sua disposição de espírito, e chamamos de formas de excelência as disposições de espírito louváveis.

LIVRO II

1. Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra "hábito" [38]. É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pela hábito. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente. Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito.

Além disto, em relação a todas as faculdades que nos vêm por natureza recebemos primeiro a potencialidade, e somente mais tarde exibimos a atividade (isto é claro no caso dos sentidos, pois não foi por ver repetidamente ou repetidamente ouvir que adquirimos estes sentidos; ao contrário, já os tínhamos antes de começar a usufruí-los, e não passamos a tê-los por usufruí-los); quanto às várias formas de excelência moral, todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado, tal como
1103 b fazemos com as artes. As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as — por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. Esta asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores formam os cidadãos

habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põem corretamente em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má.

Ademais, toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas, e uma afirmação análoga se aplica aos construtores e a todos os profissionais; os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal. Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajar-nos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. O mesmo se aplica aos desejos e à ira; algumas pessoas se tornam moderadas e amáveis, enquanto outras se tornam concupiscentes ou irascíveis, por se comportarem de maneiras diferentes nas mesmas circunstâncias. Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. É por isto que devemos desenvolver nossas atividades de uma maneira predeterminada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva.

1104 a 2. Sendo assim, já que a presente investigação não visa, como outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil), cumpre-nos examinar a natureza das ações, ou seja, como devemos praticá-las; com efeito, as ações determinam igualmente a natureza das disposições morais que irão criar-se, como já dissemos. "Agir de acordo com a reta razão" é um princípio geral e deve ser presumido (posteriormente [39] discutiremos o assunto, isto é, o que vem a ser a reta razão, e como ela se relaciona com as outras formas de excelência). Mas deve haver um consenso prévio quanto a isto, para que toda a teoria da conduta possa ser explicada em linhas gerais, e não de maneira precisa, de acordo com a regra estabelecida desde o princípio desta investigação [40], ou seja, a elaboração das teorias deve apenas corresponder ao seu conteúdo; as matérias relativas à conduta e ao que nos convém, nada têm de fixo, como nada têm de fixo as relativas à saúde. Ora: se isto acontece com a exposição em geral, o exame dos casos particulares é ainda mais avesso à exatidão; tais casos não se enquadram em qualquer arte ou preceito, pois as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião, como também acontece na arte da medicina ou na arte da navegação.

Mas embora o nosso assunto seja de natureza imprecisa, façamos o possível para facilitar-lhe a compreensão. Consideremos primeiro, então, que a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos de explicar o invisível recorrendo à evidência do visível); os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou de menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas produz, aumenta e conserva aquele e esta. Acontece o mesmo com a moderação, a coragem e outras formas de excelência moral. O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma torna-se um covarde; em contraste, o homem que nada teme e enfrenta tudo torna-se temerário; da mesma forma, o homem que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de
1104 b qualquer deles torna-se concupiscente, enquanto o homem que evita todos os prazeres, como acontece com os rústicos, torna-se de certo modo insensível; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo[41].

Mas não somente as fontes e causas do aparecimento e crescimento da excelência moral são as mesmas de sua destruição, como também o âmbito de sua realização é o mesmo, e observação idêntica se aplica às qualidades mais evidentes aos sentidos — por exemplo, o vigor; ele é o resultado da ingestão de muito alimento e da prática de muitos exercícios, e o homem forte será o mais capaz de fazer isto; acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; abstendo-nos dos prazeres tornamo-nos moderados, e é quando nos tornamos moderados que somos mais capazes de nos abster deles; o mesmo se passa com a coragem, pois nos tornamos corajosos habituando-nos a desdenhar as coisas temíveis e a enfrentá-las, e é quando nos tornamos corajosos que somos mais capazes de enfrentá-las.

3. O prazer ou o sofrimento superveniente às nossas ações é um indício de nossas disposições morais; efetivamente, as pessoas que se abstêm dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção, são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes[42], e as que enfrentam as coisas temíveis e se comprazem com enfrentá-las, ou pelo menos não sofrem com isto, são corajosas; ao contrário, as pessoas que sofrem quando enfrentam as coisas temíveis são covardes. Com efeito, a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Daí a importância, assinalada por Platão[43], de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação.

Mais ainda: se as várias formas de excelência moral se relacionam com ações e emoções, e toda emoção e toda ação são acompanhadas de prazer

ou sofrimento, pela mesma razão a excelência moral se relacionará com os prazeres e sofrimentos. Esta circunstância é evidenciada também pelo fato de o castigo ser infligido por meio de sofrimentos, pois o castigo é uma espécie de tratamento médico, e é da natureza do tratamento médico atuar por meio de contrários.

Além disto, como dissemos há pouco[44], toda disposição da alma naturalmente susceptível de piorá-la ou melhorá-la, relaciona-se por sua própria natureza com o prazer e o sofrimento e tende a ser influenciada por estes sentimentos; mas é por causa do prazer e do sofrimento que os homens se tornam maus, perseguindo-os e evitando-os — perseguindo e evitando os prazeres e os sofrimentos que não devem, ou quando não devem, ou como não devem, ou agindo erradamente de qualquer outra maneira similar passível de classificação lógica. É por isto que alguns
1105 a pensadores[45] definem as várias formas de excelência moral como certos estados de impassibilidade e calma; mas a definição não é boa, pois eles falam de maneira absoluta, e não dizem "como se deve" e "como não se deve", "quando se deve" e "quando não se deve", e outras qualificações que podem ser acrescentadas. Presumimos, então, que esta espécie de excelência tende a fazer o que é melhor em relação ao prazer e ao sofrimento, e a deficiência moral faz o contrário.

Os fatos seguintes também podem mostrar-nos que a excelência moral e a deficiência moral se relacionam com as mesmas coisas. Há três objetos de escolha e três de repulsa: o nobilitante, o vantajoso e o agradável, e seus contrários — o ignóbil, o nocivo e o penoso; em relação a todos eles as pessoas boas tendem a acertar, e as más tendem a errar, especialmente quanto ao prazer, pois esta é a tendência geral dos animais, e ela também acompanha todos os nossos atos praticados mediante escolha, já que mesmo o que é nobilitante nos parece agradável.

Ademais, a tendência para o prazer cresce conosco desde a infância; é difícil, por isto, desvencilharmo-nos desta compulsão, arraigada como ela está em nossa vida. Regulamos também nossas ações, uns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento. É por isto que toda a nossa investigação deve ter em vista o prazer e o sofrimento, pois para nosso bem ou para nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influência nada pequena em nossas ações.

Além disto, é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a própria cólera, para usar a frase de Heráclitos[46], mas tanto a arte quanto a excelência moral estão permanentemente preocupadas com o que é difícil, pois até as coisas boas são melhores quando são difíceis. Logo, também por esta razão toda a preocupação, tanto da excelência moral quanto da ciência política, é com o prazer e com o sofrimento, porquanto o homem que os usa bem é bom, e o que os usa mal é mau.

Demos por dito, então, que a excelência moral está relacionada com o prazer e o sofrimento, e que ela é exaltada pelas ações nas quais sobressai, e que, se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída, e também que os atos nos quais ela sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente.

4. Pode haver dúvidas quanto ao que queremos exprimir quando dizemos[47] que devemos tornar-nos justos praticando atos justos, e moderados praticando atos moderados; de fato, se os homens praticam atos justos e moderados eles já são justos e moderados, da mesma forma que, se eles fizerem o que mandam as normas da gramática e da música, serão gramáticos e músicos.

Ou será que este princípio não se aplica sequer às artes? É possível fazer algo que esteja de acordo com as normas da gramática por acaso, ou mediante a orientação de alguém. Um homem somente será um gramático, então, quando disser algo pertinente à gramática e à maneira dos gramáticos, ou seja, graças aos conhecimentos gramaticais que ele mesmo possuir.

Acresce que o caso das artes e o das várias formas de excelência moral não são similares; de fato, os produtos das artes têm seu mérito em si mesmos, de tal forma que lhes basta apresentarem uma certa qualidade,
1105 b mas se os atos condizentes com as várias formas de excelência moral têm uma certa qualidade em si, isto não quer dizer que eles foram praticados justamente ou moderadamente; o agente também deve estar em certas condições quando os pratica; em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. Para o exercício das artes nenhuma destas condições constitui um pré-requisito, à exceção da qualificação do conhecimento, mas para a posse da excelência moral o conhecimento é de pouco ou nenhum valor, enquanto as outras condições, longe de valerem pouco, têm uma importância decisiva, se é verdade que as ações justas e moderadas resultam da prática reiterada.

As ações, portanto, são chamadas justas e moderadas quando são como as que o homem justo e moderado praticaria, mas o agente não é justo e moderado apenas por praticá-las, e sim porque também as pratica como as praticariam homens justos e moderados. É correto, então, dizer que é mediante a prática de atos justos que o homem se torna justo, e é mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado; sem os praticar ninguém teria sequer remotamente a possibilidade de tornar-se bom. Muitos homens não os praticam, mas se refugiam em

teorias e pensam que estão sendo filósofos e assim se tornarão bons, procedendo de certo modo como pacientes que ouvem atentamente seus médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito. Da mesma forma que a saúde do corpo destes últimos não melhorará com este modo de tratamento, a saúde da alma dos primeiros não melhorará com a prática da filosofia.

5. Vejamos agora o que é a excelência moral. Já que as manifestações da alma são de três espécies — emoções, faculdades e disposições — a excelência moral deve ser uma destas. Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento; por faculdades quero significar as inclinações em virtude das quais dizemos que somos capazes de sentir as emoções — por exemplo, a faculdade de ficar encolerizado, de sentir pena ou piedade; por disposições quero significar os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções — por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras emoções.

Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral; e não somos louvados ou censurados por causa de nossas emoções (um homem não é louvado por estar atemorizado ou encolerizado, nem é censurado simplesmente por estar encolerizado,
1106 a mas por estar encolerizado de certa maneira); somos louvados ou censurados por nossa excelência ou por nossa deficiência moral.

Além disto, sentimos cólera e medo independentemente de nossa escolha, mas as várias formas de excelência moral são certos modos de escolha ou envolvem escolha. Mais ainda: a respeito das emoções diz-se que somos movidos, mas a respeito da excelência e da deficiência moral não se diz que somos movidos, e sim dispostos de certa maneira.

Por estas mesmas razões as várias formas de excelência moral também não são faculdades, pois não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados pela simples faculdade de sentir as emoções; ademais, temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que somos bons ou maus — já falamos disto anteriormente, aliás[48].

Então, se as várias espécies de excelência moral não são emoções nem faculdades, só lhes resta serem disposições.

Assim definimos o que é a excelência moral quanto ao seu gênero.

6. Cumpre-nos, porém, não somente definir a excelência moral como uma disposição, mas também dizer que espécie de disposição ela é. Devemos observar que cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa a que ela dá excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem; por exemplo, a excelência dos olhos faz com que tanto os olhos quanto a sua atividade sejam bons, pois é graças à excelência dos olhos que vemos bem. De forma idêntica a excelência de um cavalo faz com que ele seja ao mesmo tempo bom em si e bom para correr e para levar seu dono e para sustentar o ataque do inimigo. Logo, se isto é verdade em todos os casos, a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função.

Já dissemos como isto acontece[49], mas o exame subseqüente da natureza específica da excelência moral tornará esta noção mais nítida. De tudo que é contínuo e divisível é possível tirar uma parte maior, menor ou igual, e isto tanto em termos da coisa em si quanto em relação a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta. Por "meio termo" quero significar aquilo que é eqüidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por "meio termo em relação a nós" quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, considerado em relação ao objeto, pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual; este é o meio termo de acordo com uma proporção aritmética. Mas o
1106 b meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas [50] de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco -- muito pouco para Mílon [51] e demais para um principiante em exercícios atléticos. Acontece o mesmo com o tempo de corrida e de luta. Sendo assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio termo — o meio termo não em relação ao próprio objeto, mas em relação a nós. Se é assim, então, que toda arte perfaz satisfatoriamente a sua função, procurando o meio termo e julgando suas obras segundo este padrão (por isto se afirma com freqüência que nada se pode acrescentar ou tirar às boas obras de arte, querendo significar que o excesso e a falta destróem a excelência das obras de arte, ao passo que o meio termo a preserva, e os bons artistas, como dizemos, esforçam-se por isto em seu trabalho), e se, além disto, a excelência, da mesma forma que a natureza, é mais exigente e melhor que qualquer arte, então a excelência deve ter a qualidade de atingir o alvo do meio termo. Estou falando da excelência moral, pois é esta que se relaciona com as emoções e ações, e nestas há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança,

desejos, cólera, piedade, e de um modo geral prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e em ambos os casos isto não é bom; mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência. Há também, da mesma forma, excesso, falta e meio termo em relação às ações. Ora: a excelência moral se relaciona com as emoções e as ações, nas quais o excesso é uma forma de erro, tanto quanto a falta, enquanto o meio termo é louvado como um acerto; ser louvado e estar certo são características da excelência moral. A excelência moral, portanto, é algo como a eqüidistância, pois, como já vimos, seu alvo é o meio termo. Ademais, é possível errar de várias maneiras (com efeito, o mal pertence à categoria do limitado, segundo a imaginação dos pitagóricos [32], e o bem à categoria do limitado), ao passo que só é possível acertar de uma maneira (também por esta razão é fácil errar e difícil acertar — fácil errar o alvo, e difícil acertar nele); também é por isto que o excesso e a falta são características da deficiência moral, e o meio termo é uma característica da excelência moral, pois

"a bondade é uma só, mas a maldade é múltipla" [33].

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo.

Mas nem toda ação ou emoção admite um meio termo, pois algumas
1107 a delas têm nomes nos quais já está implícita a maldade — por exemplo, o despeito, a impudência, a inveja e, no caso das ações, o adultério, o roubo, o assassinato; em todas estas emoções e ações e em outras semelhantes, com efeito, a maldade não está no excesso ou na falta; ela está implícita em seus próprios nomes. Nunca será possível, portanto, estar certo em relação a elas; estar-se-á sempre errado. Tampouco a bondade ou maldade a respeito de tais emoções e ações depende, por exemplo, de cometer adultério com a mulher certa, no momento certo e do modo certo, mas simplesmente sentir qualquer destas emoções ou praticar qualquer destas ações é um erro. Seria igualmente absurdo, então, esperar que em ações injustas, covardes e libidinosas houvesse um meio termo, um excesso e uma falta, pois seria preciso admitir a existência de um meio termo de excesso e de falta, de um excesso de excesso, e de uma falta de falta. Mas

da mesma forma que não há excesso ou falta de moderação e de coragem porque o meio termo é em certo sentido um extremo, também não há meio termo nem excesso ou falta nas ações mencionadas; seja qual for a maneira de praticá-las, elas estarão erradas pois em geral não há meio termo de excesso e falta, nem excesso e deficiência de meio termo.

7. É necessário, porém, não somente chegar a esta definição de ordem geral, mas também aplicá-la aos fatos particulares, pois entre as definições referentes à conduta as mais gerais têm uma aplicação mais ampla, mas as particulares são mais verdadeiras, já que a conduta tem a ver com casos particulares, e nossas definições devem compatibilizar-se com tais casos.
1107 b Estes casos podem ser tirados de nosso diagrama [34]. Em relação ao medo e à temeridade, o meio termo é a coragem. Das pessoas que pecam pelo excesso, as excessivamente corajosas não têm uma designação especial (muitos destes sentimentos não têm nome), enquanto as pessoas excessivamente temerárias são arrebatadas, e as excessivamente medrosas e distantes da temeridade são covardes. Quanto às várias espécies de prazer e sofrimento — não todas elas, e nem tanto em relação ao sofrimento — o meio termo é a moderação e o excesso é a concupiscência. Raramente aparecem pessoas que pecam pela falta em relação à fruição dos prazeres; por isto estas pessoas não receberam uma designação específica, mas podemos chamá-las de insensíveis.

Em relação ao dinheiro que se dá e recebe, o meio termo é a liberalidade, e o excesso e a falta são respectivamente a prodigalidade e a avareza. Nestas ações as pessoas se excedem ou são deficientes de maneiras opostas; o pródigo se excede em gastos e é deficiente em relação aos ganhos, enquanto o avarento se excede em ganhar e é deficiente em relação aos gastos (no momento, estamos apresentando um simples esboço, ou sumário, e devemos dar-nos por satisfeitos com isto; posteriormente voltaremos ao assunto com maiores detalhes). Em relação ao dinheiro há ainda outras disposições — um meio termo, que é a magnificência (as pessoas magnificentes diferem das liberais: as primeiras movimentam grandes somas, e as últimas movimentam pequenas somas), um excesso, que é a ostentação e a vulgaridade, e uma falta, que é a mesquinhez; estas disposições diferem das disposições opostas à liberalidade, e a maneira pela qual elas diferem será explicada posteriormente.

Em relação à honra e desonra, o meio termo é a magnanimidade, o excesso é chamado de pretensão, e a falta é a pusilanimidade; e como já dissemos que a liberalidade se relaciona com a magnificência, distinguindo-se dela por tratar de pequenas somas, há uma certa qualidade que tem afinidades com a magnanimidade, relacionando-se com pequenas honrarias, enquanto a magnanimidade se relaciona com grandes honrarias. Com efeito, é possível desejar honrarias nas devidas proporções, e mais do que é proporcional ao mérito, e menos, e a pessoa que se excede em seus

desejos é chamada ambiciosa, a que se omite é desambiciosa, enquanto a pessoa numa posição intermediária não tem uma designação específica. As respectivas disposições também não têm nome, à exceção de que a disposição do ambicioso é chamada ambição. Por isto as pessoas que estão
1108 a nas situações extremas pretendem ocupar o meio termo, e nós mesmos ora chamamos as pessoas que estão na situação intermediária de ambiciosas, ora de desambiciosas, e ora louvamos uma pessoa por ser ambiciosa e ora por ser desambiciosa. A razão pela qual fazemos isto será explicada posteriormente[35]; falemos agora de outras formas de excelência e deficiência moral, de acordo com o método já apresentado.

Em relação à cólera também há excesso, falta e meio termo. Embora estas situações não tenham praticamente nomes, uma vez que qualificamos a pessoa que está numa situação intermediária de amável chamemos o meio termo de amabilidade; quanto às pessoas que estão nas situações extremas, chamemos as que se excedem de irascíveis e esta espécie de deficiência moral de irascibilidade, e chamemos as que pecam pela falta de apáticas, e esta espécie de deficiência moral de apatia.

Há também outros três meios termos de certo modo semelhantes entre si, mas na realidade diferentes uns dos outros; todos se relacionam com o trato em palavras e ações, mas diferem no sentido de que um deles se relaciona com a verdade na conversação e na conduta, e os outros dois com a afabilidade; destes últimos, uma espécie aparece no convívio social ameno, e a outra em todas as circunstâncias da vida. Devemos portanto falar também destes, para podermos perceber melhor que em todas as coisas a observância do meio termo é louvável, e os extremos não são nem louváveis, nem corretos, mas reprováveis. Muitas destas qualidades também não têm nomes, mas devemos tentar, como nos outros casos, dar-lhes nomes criados por nós mesmos, de maneira a sermos mais claros e podermos ser seguidos com maior facilidade.

Em relação à verdade, o caráter intermediário pode ser chamado de veraz, e o meio termo de veracidade; o gosto do exagero é jactância, e a pessoa caracterizada por esta é jactanciosa; na forma reticente, a pessoa neste caso é caracterizada pela falsa modéstia. Quanto à amabilidade no convívio social, as pessoas na situação intermediária são espirituosas, e sua disposição é a espirituosidade; o excesso é a bufonaria, e a pessoa caracterizada por ela é um bufão, enquanto quem peca pela falta é
1108 b enfadonho e sua disposição é o enfado. Quanto aos casos restantes de amabilidade demonstrada na vida em geral, a pessoa amável da maneira adequada é amistosa, e o meio termo é a disposição amistosa; a pessoa que se excede é obsequiosa se não visa a algum objetivo interesseiro, e é aduladora se visa à sua própria vantagem; quem peca pela falta e é desagradável em qualquer circunstância pode ser chamado de misantropo.

Há um meio termo também nas emoções e em relação a elas, pois a

vergonha não é uma forma de excelência moral, mas se costuma louvar a pessoa que tem o sentimento da vergonha. Com efeito, mesmo sob este aspecto se pode dizer que uma pessoa está numa situação intermediária, e outra numa situação extrema — por exemplo, a pessoa acanhada, que se envergonha de tudo; ao contrário, que peca pela falta e não se envergonha de coisa alguma é impudente, e quem observa o meio termo é recatado.

A indignação justa[56] é um meio termo entre a inveja e o despeito, e estas situações se relacionam com o sofrimento e o prazer sentidos diante da boa sorte do próximo. A pessoa caracterizada pela indignação justa sofre em face do sucesso imerecido de alguém; a invejosa, indo além da primeira, sofre com qualquer forma de sucesso, e a despeitada, indo ainda mais longe, em vez de sofrer com a boa sorte dos outros (merecida ou não), alegra-se com a desventura deles (merecida ou não)[57]. Mas teremos melhor oportunidade para discutir estas situações em outro lugar[58]. Em relação à justiça, já que ela não tem um significado único, depois de descrever as outras situações faremos a distinção entre suas duas espécies e diremos qual é o meio termo de cada uma delas[59]. Trataremos igualmente das várias espécies de excelência intelectual[60].

8. Há então três espécies de disposições morais; duas delas são deficiências morais e implicam em excesso e falta respectivamente, e uma é excelência moral, ou seja, o meio termo, e cada uma delas é de certo modo oposta às outras duas, pois as situações extremas são contrárias tanto à situação intermediária quanto entre si, e a intermediária é contrária às extremas; da mesma forma que o médio é maior em relação ao menor, e menor em relação ao maior, as situações intermediárias são excessivas em relação às deficiências, e deficientes em relação aos excessos, tanto no caso das emoções quanto no das ações. De fato, o homem corajoso parece temerário em relação ao covarde, e covarde em relação ao temerário; de forma idêntica, o homem moderado parece concupiscente em relação ao insensível, e insensível em relação ao concupiscente, e o homem liberal
1109 a parece pródigo em relação ao avarento, e avarento em relação ao pródigo. Conseqüentemente, cada pessoa nas situações extremas empurra a pessoa na situação intermediária contra a outra, e o homem corajoso é chamado de temerário pelo covarde, e de covarde pelo temerário, e da mesma forma nos outros casos.

Sendo então as disposições morais opostas umas às outras, o maior grau de oposição é o existente entre os dois extremos, e não entre cada extremo e a situação intermediária, pois os extremos estão mais afastados entre si do que cada um deles em relação à situação intermediária, da mesma forma que o grande está mais longe do pequeno e o pequeno do grande do que ambos estão do médio. Ademais, alguns extremos apresentam uma certa semelhança em relação à situação intermediária,

como no caso da temeridade em relação à coragem e no da prodigalidade em relação à liberalidade, mas é entre si que os extremos apresentam a maior desigualdade; tanto é assim que os contrários são definidos como as coisas mais afastadas entre si, de tal forma que quanto mais afastadas estão as coisas, mais contrárias elas são.

Em relação ao meio termo, em alguns casos é a falta e em outros é o excesso que está mais afastado; por exemplo, não é a temeridade, que é o excesso, mas a covardia, que é a falta, que é mais oposta à coragem, e não é a insensibilidade, que é uma falta, mas a concupiscência, que é um excesso, que é mais oposta à moderação. Isto acontece por duas razões; uma delas tem origem na própria coisa, pois por estar um extremo mais próximo ao meio termo e ser mais parecido com ele, opomos ao intermediário não o extremo, mas seu contrário. Por exemplo, como se considera a temeridade mais parecida com a coragem, e a covardia mais diferente, opomos esta última à coragem, pois as coisas mais afastadas do meio termo são tidas como mais contrárias a ele; a outra razão tem origem em nós mesmos, pois as coisas para as quais nos inclinamos mais naturalmente parecem mais contrárias ao meio termo. Por exemplo, tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isto somos levados mais facilmente para a concupiscência do que para a moderação. Chamamos portanto contrárias ao meio termo as coisas para as quais nos sentimos mais inclinados; logo, a concupiscência, que é um excesso, é mais contrária à moderação.

9. Já explicamos suficientemente, então, que a excelência moral é um meio termo e em que sentido ela o é, e que ela é um meio termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupondo excesso e outra pressupondo falta, e que a excelência moral é assim porque sua característica é visar às situações intermediárias nas emoções e nas ações. Por isto, ser bom não é um intento fácil, pois em tudo não é um intento fácil determinar o meio — por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas para as que sabem; da mesma forma, todos podem encolerizar-se, pois isto é fácil, ou dar ou gastar dinheiro; mas proceder assim em relação à pessoa certa, até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa, não é para qualquer um, nem é fácil; portanto, agir bem é raro, louvável e nobilitante. Quem visa ao meio termo deve primeiro evitar o extremo mais contrário a ele, de
1109 b conformidade com a advertência de Calipso[61]:

"Mantém a nau distante desta espuma e turbilhão."

De dois extremos, com efeito, um induz mais em erro e o outro menos; logo, já que atingir o meio termo é extremamente difícil, a melhor entre as alternativas restantes[62], como se costuma dizer, é escolher o menor dos males, e a melhor maneira de atingir este objetivo é a que descrevemos. Mas devemos estar atentos aos erros para os quais nós

mesmos nos inclinamos mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos; isto feito, devemos dirigir-nos resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada.

Em tudo devemos precaver-nos principalmente contra o que é agradável e contra o prazer, pois não somos juízes imparciais diante deste. Devemos sentir-nos em relação ao prazer da mesma forma que os anciãos do povo se sentiram diante de Helena, e repetir em todas as circunstâncias as suas palavras[63], pois se o afastamos de nós é menos provável que erremos. Em resumo, é agindo desta maneira que seremos mais capazes de atingir o meio termo.

Mas sem dúvida isto é difícil, especialmente nos casos particulares, porquanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos; às vezes nós mesmos louvamos as pessoas que cedem e as chamamos de amáveis, mas às vezes louvamos aquelas que se encolerizam e a chamamos de viris. Entretanto, as pessoas que se desviam um pouco da excelência não são censuradas, quer o façam no sentido do mais, quer o façam no sentido do menos; censuramos apenas as pessoas que se desviam consideravelmente, pois estas não passarão despercebidas. Mas não é fácil determinar racionalmente até onde e em que medida uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável (de fato, nada que é percebido pelos sentidos é fácil de definir); tais coisas dependem de circunstâncias específicas, e a decisão depende da percepção. Isto é bastante para determinar que a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio termo e o que é certo.

LIVRO III

1. A excelência moral se relaciona com as emoções e ações, e somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas, enquanto as involuntárias são perdoadas, e às vezes inspiram piedade; logo, a distinção entre o voluntário e o involuntário[64] parece necessária aos estudiosos da natureza da excelência moral, e será útil também aos legisladores com vistas à atribuição de honrarias e à aplicação de punições.

Consideram-se involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou por ignorância; um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente, sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele — por exemplo, quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento, ou por outra pessoa que a tem em seu poder.

Mas há algumas dúvidas quanto às ações praticadas em conseqüência do medo de males maiores ou com vistas a algum objetivo elevado (por
1110 a exemplo, se um tirano, tendo em seu poder os pais e filhos de uma pessoa, desse ordem a esta pessoa para praticar alguma ação ignóbil, e se a prática de tal ação fosse a salvação dos reféns, que de outro modo seriam mortos); é discutível se tais ações são involuntárias ou voluntárias. Algo do mesmo gênero ocorre também na hipótese do lançamento ao mar da carga de uma nau durante uma tempestade; com efeito, ninguém lança a carga ao mar voluntariamente, mas como condição para assegurar a própria salvação e a de seus companheiros de viagem qualquer pessoa sensata agiria assim. Tais ações, então, são mistas, mas se assemelham mais às voluntárias, pois são objeto de uma escolha no momento de serem praticadas, e a finalidade de uma ação varia de acordo com a oportunidade, de tal forma que as palavras "voluntário" e "involuntário" devem ser usadas com referência ao momento da ação; com efeito, nos atos em questão a pessoa age

voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias, embora talvez sejam involuntárias se consideradas de maneira global, pois ninguém escolheria qualquer destes atos por si mesmos.

De fato, os homens às vezes são até louvados pela prática de ações desta espécie, quando se submetem a algo ignóbil ou penoso em troca de algo importante e nobilitante; na situação oposta eles são censurados, pois submeter-se às maiores indignidades sem nenhum objetivo nobilitante ou por um objetivo corriqueiro é próprio de uma pessoa inferior. Em alguns casos esta submissão não é louvada, mas apenas perdoada, quando alguém pratica um ato ignóbil sob pressões que violentam demais a natureza humana e que ninguém pode suportar. Não podemos ser forçados, porém, a praticar certos atos, pois seria preferível enfrentar a morte em meio aos mais terríveis sofrimentos (por exemplo, as ameaças que forçaram Alcmáion na peça de Eurípides a matar sua mãe parecem ridículas [63]). Às vezes é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso, e o que somos forçados a fazer é ignóbil; por isto o louvor cabe a quem é compelido e a censura a quem não é.

Que espécies de atos, então, devem ser chamados forçados?

Irrestritamente, não seriam aqueles em que a causa da ação é externa ao agente, sem que este contribua de forma alguma para a sua prática? Porém as ações involuntárias em si, mas cuja escolha em certas circunstâncias, com a compensação de certos resultados, pode ser justificada, e cujo princípio motor está no agente, são involuntárias em si, mas voluntárias 1110 b nestas circunstâncias e com a compensação de certos resultados. Elas se assemelham mais a atos voluntários, pois as ações se enquadram na classe dos particulares, e os atos particulares aqui são voluntários. Não é fácil estabelecer regras para decidir qual das alternativas deve ser escolhida, pois os casos particulares diferem amplamente entre si.

Se alguém dissesse que os objetivos agradáveis e nobilitantes têm força compulsiva, compelindo-nos de dentro para fora, estaria dizendo que todos os atos seriam forçados, pois é por causa destes objetivos que todas as pessoas fazem tudo. Quem age sob compulsão e involuntariamente, age sofrendo, mas quem pratica atos porque estes são agradáveis ou nobilitantes pratica-os com prazer; é tão absurdo atribuir a culpa às circunstâncias exteriores, em vez de atribuí-la a nós mesmos, por sermos facilmente levados por atrativos desta espécie, quanto atribuir-nos o mérito por atos nobilitantes, mas atribuir a culpa por atos ignóbeis aos

objetivos agradáveis. Os atos forçados, então, são aparentemente aqueles cuja origem é externa ao agente, e para os quais o agente não contribui de forma alguma.

Tudo que é feito por ignorância é não-voluntário[66]; somente aquilo que produz sofrimento e pesar é involuntário. Com efeito, quem fez alguma coisa por ignorância e não sente o menor pesar pelo que fez, não agiu voluntariamente — pois não sabia o que estava fazendo —, nem involuntariamente — pois não sentiu pesar. Então, das pessoas que agem por ignorância àquelas que demonstram pesar são consideradas agentes involuntários, e as que não demonstram pesar podem ser chamadas de agentes não-voluntários, por serem indiferentes, pois já que elas se distinguem das outras, é melhor que tenham um nome específico.

Agir por ignorância parece também diferente de agir na ignorância, pois se considera que uma pessoa embriagada ou encolerizada age não por ignorância, mas por uma das causas mencionadas, sem saber o que está fazendo, e na ignorância.

Todas as pessoas perversas, com efeito, ignoram o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se, e o erro desta espécie torna as pessoas injustas e em geral más. Porém o termo "involuntário" não se aplica na realidade às ações em que o agente ignora seus interesses, pois não é a ignorância na escolha de um objetivo que torna uma ação involuntária (ela torna os homens perversos), nem a ignorância em geral (isto é motivo de
1111 a censura), mas a ignorância em particular, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetivos contemplados. Efetivamente, é destas circunstâncias que dependem a piedade e o perdão, pois quem ignora qualquer delas age involuntariamente.

Talvez também não faça mal determinar o número e a natureza destas circunstâncias. Uma pessoa talvez ignore quem ela é, o que ela está fazendo, e aquilo que é afetado pelo ato ou é alcançado por ela; às vezes a pessoa também pode ignorar o instrumento (por exemplo, o instrumento com o qual o ato é praticado), o efeito (por exemplo, salvando a vida de um homem), e a maneira (por exemplo, moderadamente ou violentamente).

Ninguém, a não ser que se trate de um louco, poderia ignorar estas circunstâncias (muito menos — é óbvio — o agente; como uma pessoa ignoraria quem é ela mesma?). Mas um homem pode ignorar o que está fazendo, como por exemplo quando se diz que "isto escapou de seus lábios enquanto eles estavam falando", ou "eles não sabiam que se tratava de um segredo", como Ésquilo diz dos mistérios [67], ou "deixou-a sair quando queria apenas mostrá-la em funcionamento", como fez o homem no caso da catapulta. Ou então uma pessoa pode confundir seu filho com um inimigo, como Merope [68], ou confundir uma lança de ponta aguçada com

uma terminada por uma esfera, ou uma pedra-pomes com uma pedra pesada, ou matar uma pessoa com uma beberagem dada com a intenção de salvá-la, ou querer apenas tocar numa pessoa, como na luta livre, e feri-la. A ignorância, então, pode relacionar-se com todas estas circunstâncias, e pode-se supor que a pessoa ignorante de qualquer delas tenha agido involuntariamente, especialmente se ela era ignorante quanto aos pontos mais importantes (pensa-se que estes se identificam com as circunstâncias referentes ao próprio ato e seus efeitos). Além disto, a execução de um ato qualificado de involuntário por causa de ignorância desta espécie deve ser penosa e deve provocar pesar.

Sendo involuntária uma ação executada sob compulsão ou por ignorância, um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo. É provável que não seja correto chamar de involuntários os atos praticados por causa da cólera ou do desejo; com efeito, em primeiro lugar este procedimento nos impediria de dizer que qualquer animal inferior, ou qualquer criança, age voluntariamente. Então, nenhuma de nossas ações motivadas pelo desejo ou pela cólera é voluntária? Ou ações nobilitantes são voluntárias e as ignóbeis são involuntárias? Isto não é um absurdo, sendo a causa uma só? Seria certamente estranho qualificar de involuntários atos que visam a coisas que é justo desejar, pois devemos encolerizar-nos em certas circunstâncias e desejar certas coisas, como por exemplo a saúde e o saber. Mais ainda: pensa-se que o que é involuntário é penoso, mas se pensa que o que corresponde a um desejo é agradável.
1111b Além disto, qual é a diferença, quanto ao aspecto da involuntariedade, entre erros cometidos premeditadamente e os cometidos sob o domínio da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as emoções irracionais não são consideradas menos humanas do que as racionais, e portanto as ações motivadas pela cólera ou pelo desejo são do homem. Seria estranho, então, classificá-las como involuntárias.

2. Tendo definido o voluntário e o involuntário, devemos examinar em seguida a escolha [69]; esta, com efeito, parece relacionar-se intimamente com a excelência moral, e proporciona um juízo mais seguro sobre o caráter do que sobre as ações.

A escolha, então, parece voluntária, mas não é a mesma coisa que o voluntário, pois o âmbito deste é mais amplo. De fato, tanto as crianças quanto os animais inferiores são capazes de ações voluntárias, mas não de escolha. Também definimos os atos repentinos como voluntários, mas não como o resultado de uma escolha.

Aqueles que identificam a escolha com o desejo, ou a paixão, ou a aspiração, ou uma espécie de opinião, não parecem estar falando acertadamente, pois a escolha não é partilhada também pelos seres

irracionais, mas a paixão e o desejo são. Ademais, as pessoas incontinentes agem movidas pelo desejo, mas não pela escolha; as dotadas de continência, ao contrário, agem por escolha, mas não por desejo; além disto, o desejo é contrário à escolha, mas o desejo não é contrário ao próprio desejo; mais ainda: o desejo se relaciona com o agradável e o penoso, mas a escolha não se relaciona nem com o penoso, nem com o agradável.

A escolha se identifica ainda menos com a paixão, pois os atos motivados pela paixão são provavelmente menos passíveis de escolha que quaisquer outros.

Ela tampouco se identifica com a aspiração, embora pareça ter afinidades com esta (com efeito, a escolha não pode ter por objetivo impossibilidades, e se alguém dissesse que as havia escolhido seria considerado insensato; mas se pode aspirar até a coisas impossíveis, como por exemplo à imortalidade). E a aspiração pode relacionar-se com coisas que de forma alguma seriam capazes de realizar-se apenas pelo próprio esforço de uma pessoa (por exemplo, a aspiração de um ator ou atleta à vitória em uma competição); pessoa alguma escolhe tais coisas, mas somente as coisas que ela pensa poder conseguir por seu próprio esforço. Ademais, a aspiração se relaciona mais com os fins, enquanto a escolha se relaciona com os meios; por exemplo, "aspiramos" a ser saudáveis, mas "escolhemos" atos que nos tornarão saudáveis, e aspiramos a ser felizes e dizemos que somos, mas não podemos dizer acertadamente que "escolhemos" ser felizes, pois em geral a escolha parece relacionar-se com as coisas ao nosso alcance.

Também por esta razão a escolha não pode ser opinião, pois se pensa que a opinião se relaciona com todas as espécies de coisas, e não menos com as coisas eternas e impossíveis do que com as coisas ao nosso alcance; a opinião se distingue por sua falsidade ou verdade, e não por sua maldade ou bondade, ao passo que a escolha se distingue mais por estas últimas características.

É provável, portanto, que ninguém realmente identifique a escolha com a opinião geral. Tampouco ela é idêntica a qualquer espécie de opinião, pois é nossa escolha do bem e do mal que nos faz homens de um certo caráter, e não nossa opinião. Escolhemos se iremos procurar ou evitar alguma coisa boa ou má, porém opinamos quanto ao que é uma coisa, ou para quem ela é vantajosa, ou como ela é vantajosa para alguém;
1112 a dificilmente se pode dizer que opinamos no sentido de obter ou evitar qualquer coisa, e a escolha também é louvada por relacionar-se com o objetivo certo ou por ser acertada, e a opinião é louvada por ser verdadeira. Escolhemos o que é indubitavelmente reconhecido como bom, mas opinamos sobre coisas que não sabemos de forma alguma se são boas, e não são as mesmas pessoas que consideramos capazes de fazer a

melhor escolha e de ter as melhores opiniões; com efeito, algumas pessoas são tidas como aptas a opinar muito bem, mas por deficiência moral elas podem escolher o que não devem. É irrelevante saber se a escolha é precedida ou acompanhada pela opinião, pois este não é o ponto sob exame; o que indagamos é se a escolha é idêntica a alguma forma de opinião.

Que é a escolha, ou que espécie de manifestação da alma ela é, já que não é qualquer das manifestações recém-mencionadas? Aparentemente ela é voluntária, mas nem tudo que é voluntário é objeto de escolha. Será ela, então, aquilo que é precedido pela deliberação? Seja como for, a escolha requer o uso da razão e do pensamento. Seu próprio nome, aliás, parece sugerir que ela é aquilo que é escolhido de preferência a outras coisas.[70].

3. Será que deliberamos acerca de tudo, e tudo é um possível objeto de deliberação, ou a deliberação é impossível acerca de certas coisas? É de presumir-se que devemos chamar de objetos de deliberação não os assuntos sobre os quais um insensato ou um louco deliberaria, mas aqueles sobre os quais deliberaria um homem sensato. Ora: ninguém delibera sobre coisas eternas — por exemplo, sobre o universo ou sobre a incomensurabilidade da diagonal e do lado de um quadrado; tampouco deliberaríamos sobre corpos em movimento mas que se movimentam sempre de maneira idêntica, seja por necessidade, ou por natureza, ou por qualquer outra causa — por exemplo, os solstícios e a posição dos astros — nem sobre fenômenos que ora ocorrem de uma maneira, ora de outra — por exemplo, secas e chuvas —, nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro; não deliberamos sequer sobre todos os assuntos que interessam aos homens — por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas, pois coisa nenhuma deste gênero pode ser influenciada por nossos próprios esforços.

Deliberamos sobre coisas que estão ao nosso alcance e podem ser feitas, e são estas as que ainda estão por ser examinadas. Com efeito, pensa-se que a natureza, a necessidade e o acaso são causas, da mesma forma que a razão e tudo que depende do homem. Mas cada classe de homens delibera sobre coisas que podem ser feitas graças aos seus próprios esforços. No caso das ciências exatas e autônomas não há
1112 b deliberação — por exemplo, sobre as letras do alfabeto (não temos dúvidas sobre a maneira de escrevê-las); mas as coisas influenciáveis por nossas ações, porém nem sempre de maneira idêntica, são aquelas sobre as quais deliberamos — por exemplo, questões relativas ao tratamento médico ou ao enriquecimento. Deliberamos mais sobre navegação que sobre exercícios físicos, pois estes ainda estão menos organizados como ciência e são menos precisos; acontece o mesmo com outras atividades em condições

idênticas, e mais ainda no caso das artes que no das ciências, pois temos mais dúvidas acerca das primeiras. A deliberação se relaciona com coisas que em geral acontecem de um modo determinado, mas cujo desfecho é obscuro, e com coisas nas quais ele é indeterminado. Mais ainda: recorremos a outros para ajudar-nos na deliberação sobre questões importantes, desconfiando de nossa capacidade de decidir.

Deliberamos não sobre fins, mas sobre meios, pois um médico não delibera para saber se deve curar, nem um orador para saber se deve convencer, nem um estadista para saber se deve assegurar a concórdia, nem qualquer outra pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade. Definida a finalidade, as pessoas procuram saber como e por que meios tal finalidade deve ser alcançada; se lhes parece que ela é resultante de vários meios, as pessoas procuram saber por que meio podem alcançá-la mais facilmente e realizá-la melhor; se é possível chegar a ela por um único meio, as pessoas procuram saber como ela poderá ser realizada por este meio, e por que meios este meio será alcançado, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem de descoberta. De fato, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira descrita, como se estivesse analisando uma figura geométrica (nem toda investigação parece ser uma deliberação — por exemplo, as investigações matemáticas não o são — mas toda deliberação é uma investigação), e o último passo na análise parece ser o primeiro passo na execução. Se
1113 a chegamos a uma impossibilidade, abandonamos a busca — por exemplo, se temos necessidade de dinheiro e não o obtemos; mas se uma coisa parece possível, tentamos realizá-la. Por "coisas possíveis" quero significar coisas que podem ser realizadas graças aos nossos próprios esforços, e estas incluem em certo sentido coisas que podem ser realizadas graças aos esforços de nossos amigos, desde que a origem da ação esteja em nós mesmos. A investigação às vezes é sobre os instrumentos e às vezes sobre o seu uso; o mesmo acontece em outras esferas — às vezes temos de investigar os meios, às vezes o modo de usá-los ou os modos de realizá-los. Parece então, como dissemos, que o homem é a origem de suas ações; a deliberação é acerca das coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações são executadas com vistas a coisas diferentes delas. Efetivamente, a finalidade não pode ser objeto de deliberação, mas somente os meios; tampouco os fatos particulares podem ser seu objeto — por exemplo, se isto é pão ou foi cozido ao forno como devia, pois estas são matérias de percepção, e se não nos detivermos em certo ponto da deliberação[71] iremos até o infinito.

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma só e a mesma coisa, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto da escolha. De fato, o homem pára de perguntar-se como deve agir logo

que traz de volta a origem da ação a si mesmo e à parte dominante " de si mesmo, pois é esta parte dominante que escolhe. Isto pode ser ilustrado pelas antigas constituições que Homero mostra em seus poemas, pois os reis anunciavam ao povo as medidas por eles escolhidas ".

Então, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com nossa deliberação.

Demos então por descrita a escolha em suas linhas gerais, e por expostos a natureza de seus objetivos e o fato de que ela se relaciona com os meios para chegarmos aos fins.

4. Já dissemos acima[14] que as aspirações têm em vista os fins; algumas pessoas pensam que aspiramos ao bem real, outras que aspiramos ao bem aparente a cada um de nós. As pessoas que dizem que o bem real é o objeto das aspirações devem admitir concomitantemente que aquilo a que aspira um homem que não escolhe corretamente não é um objeto de aspiração (se o fosse, também poderia ser bom, mas pode acontecer que seja mau); entretanto, as que dizem que o bem aparente é objeto de aspiração devem admitir que não há um objeto natural de aspiração, mas somente o que parece bom a cada homem. Mas coisas diferentes parecem boas a pessoas diferentes e, sendo este o caso, mesmo coisas contrárias podem parecer boas a pessoas diferentes.

Se estas inferências não satisfazem, devemos então dizer que o objeto de aspiração no sentido absoluto e verdadeiro é o bem real, mas para cada
1113 b pessoa o objeto de aspiração é o bem aparente; logo, devemos dizer que o homem bom aspira àquilo que é verdadeiramente um objeto de aspiração, enquanto qualquer coisa ao acaso pode ser um objeto de aspiração para o homem mau (da mesma forma que, no caso de nosso corpo, um homem sadio acha realmente os alimentos saudáveis melhores para a sua saúde, mas outro regime qualquer pode ser saudável para um homem doentio; o mesmo raciocínio se aplica às coisas amargas e doces, quentes, pesadas, etc.), pois o homem bom julga tudo corretamente, e em cada classe de coisas estas lhe parecem o que realmente são. Com efeito, cada tipo de pessoa, conforme o seu caráter, tem suas próprias idéias a respeito do que é nobilitante e agradável, e talvez o homem bom difira dos outros principalmente por ver a verdade em cada classe de coisas, sendo ele, por assim dizer, a norma e medida do nobilitante e agradável. Em relação à maioria das coisas o erro é aparentemente devido ao prazer, pois este parece um bem, embora não o seja. Por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos o sofrimento como um mal.

5. Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntárias. Ora: o exercício da excelência moral se relaciona com os meios; logo, a excelência moral também está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral. Com efeito, onde está ao nosso alcance agir, também está ano nosso alcance não agir, e onde somos capazes de dizer "não", também somos capazes de dizer "sim"; conseqüentemente, se agir, quando agir é nobilitante, está ao nosso alcance, não agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance, e se não agir, quando não agir é nobilitante, está ao nosso alcance, agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance. Se está ao nosso alcance, então, praticar atos nobilitantes ou ignóbeis, e se isto era o que significava ser bom ou mau ", está igualmente ao nosso alcance ser moralmente excelentes ou deficientes.

Dizer que "ninguém é voluntáriamente desgraçado, nem é feliz contra a vontade" parece parcialmente falso e parcialmente verdadeiro, pois ninguém é feliz contra a vontade, mas a desgraça pode ser volutária. Ou então teremos de pôr em dúvida o que acabamos de dizer, e negar que o homem é o originador e o gerador de suas ações, como se se tratasse de seus filhos. Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias.

1114 a

Esta conclusão parece comprovada tanto pelos indivíduos em sua vida privada quanto pelos próprios legisladores, pois estes punem os autores de maldades e exigem deles uma reparação (a não ser que eles tenham agido sob compulsão, ou por ignorância cuja responsabilidade não lhes pode ser atribuída), enquanto concedem dinstinções aos autores de atos nobilitantes, como se pretendessem estimular os últimos e reprimir os primeiros. Mas ninguém é estimulado a praticar ações que não estejam ao seu alcance nem sejam voluntárias; não há presumivelmente vantagem em ser persuadido a não sentir calor, ou dor, ou fome, ou coisas do mesmo gênero, já que não deixaremos de experimentar tais sensações por isto.

Realmente [14], punimos uma pessoa até por sua ignorância, se ela for considerada responsavel pela ignorância, como quando as penalidades são dobradas, no caso da embriaguez "; efetivamente, a origem da ação está no próprio homem, pois estava ao seu alcance não ficar embriagado, e a embriaguez foi a causa de sua ignorância. Punimos igualmente as pessoas que ignoram qualquer dispositivo das leis que devem conhecer, e podem conhecer facilmente, e da mesma forma no caso de qualquer outra proibição cuja ignorância seja presumivelmente devida à negligência;

presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções.

Mas talvez se trate de pessoas do tipo das que não cuidam de precaver-se; mesmo estas, todavia, são responsáveis em conseqüência da vida descuidada que levam, por seu procedimento injusto e por sua concupiscência, pois elas praticam más ações ou passam o tempo entregues à embriaguez ou a desregramentos da mesma natureza; estas pessoas adquirem um determinado caráter por agirem constantemente de determinada maneira. Isto é mais evidente no caso de pessoas que se exercitam para alguma competição ou tentativa: elas praticam durante o tempo todo. Portanto, somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. Então, é irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que age concupiscentemente não deseje ser concupiscente. Mas se uma pessoa pratica ações que a tornam injusta sem ser ignorante, ela será injusta voluntariamente. Disto não resulta, porém, que, se ela quiser, deixará de ser injusta e passará a ser justa; da mesma forma, um homem doente não ficará bom desta maneira, embora possa acontecer que sua doença seja voluntária, no sentido de ser o resultado de sua vida de dissipação e de sua desobediência aos médicos. Neste caso, de início teria dependido dele não ficar doente, mas não agora que ele desperdiçou sua oportunidade, da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral, e portanto são injustas ou concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo.

Mas não é apenas a deficiência moral que é voluntária; as deficiências físicas também o são para certas pessoas, que censuramos por isto; enquanto ninguém censura as pessoas feias por natureza, censuramos aquelas que o são por falta de exercícios e de cuidados. O mesmo acontece em relação à fraqueza e às deformidades; ninguém recriminaria um cego de nascença ou em conseqüência de doença ou acidente, e teria até pena dele; ao contrário, todos censurariam uma pessoa cega por causa de embriaguez ou outra forma de concupiscência. Quanto às deficiências físicas, então, aquelas que poderíamos ter evitado são objeto de recriminação, e aquelas que não estava ao nosso alcance evitar não o são. Sendo assim, segue-se que estaria ao nosso alcance evitar as formas de deficiência moral que são objeto de censura.

1114 b Mas se alguém disser que todas as pessoas aspiram ao bem aparente a cada uma delas, porém não são responsáveis pelo fato de ele ser apenas aparente, já que os fins aparecem a cada pessoa sob uma forma correspondente ao seu caráter, responderemos que, se cada pessoa é de algum modo responsável por sua disposição moral, ela também é responsável de algum modo por aceitar apenas a aparência do bem; se não for assim, ninguém será responsável pelo mal que fizer, pois todos praticarão más ações por ignorância quanto aos fins, pensando que por estes chegarão ao melhor. O fim a que se visa não é escolhido automaticamente, mas cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto. De fato, esta visão moral é a dádiva maior e mais nobre da natureza, e é algo que não podemos obter ou aprender de outras pessoas, mas devemos ter tal como nos foi dado ao nascermos; ser bem e superiormente dotado sob este aspecto constituirá a excelência perfeita e verdadeira em termos de dons naturais. Se esta teoria corresponde à verdade, então, como poderia a excelência moral ser mais voluntária que a deficiência moral? Em ambos os casos igualmente — para a pessoa boa e para a má — os fins aparecem e são fixados pela natureza ou seja pelo que for, e é relacionando tudo mais com os fins que as pessoas praticam todas e quaisquer ações.

Se não é por natureza, então, que os fins não aparecem a cada pessoa tais como são, de tal forma que algo também depende da pessoa, ou se os fins são naturais mas pelo fato de o homem bom adotar voluntariamente os meios a excelência moral é voluntária, a deficiência moral também não será menos voluntária; com efeito, no homem mau também está presente aquilo que depende dele mesmo em suas ações, embora não esteja na escolha de seus fins. Se, como foi dito, a excelência moral é voluntária (e de fato nós mesmos somos de certo modo, ao menos em parte, a causa de nossas disposições morais, e é por termos um certo caráter que determinamos que os fins devem ser de certa espécie), a deficiência moral também deve ser voluntária, pois as mesmas considerações se lhe aplicam.

Já examinamos resumidamente as várias formas de excelência moral em geral, indicando que elas são meios e são disposições, que tendem por sua própria natureza à realização dos atos pelos quais elas são produzidas, que elas estão ao nosso alcance e são voluntárias, e que atuam de acordo com as injunções da reta razão. Mas as ações e disposições não são voluntárias de maneira idêntica, pois somos senhores de nossas ações do princípio ao fim, se conhecemos os fatos particulares, mas embora tenhamos o controle da fase inicial de nossas disposições, a evolução de cada estágio das mesmas não é perceptível, tal como acontece nas doenças;

mas já que a maneira de agir dependia de nós, as disposições morais são
1115 a voluntárias.

Retomando, porém, a indagação, examinemos as várias espécies de excelência moral separadamente, e definamos a sua natureza, as classes de objetos com as quais elas se relacionam, e como elas se relacionam com eles; veremos ao mesmo tempo quantas são as formas de excelência moral.

6. Falemos primeiro da coragem. Já fizemos ver que ela é um meio termo entre o medo e a temeridade[78]; as coisas que tememos são obviamente coisas temíveis e, falando de um modo geral, trata-se de males; por esta razão o medo é definido como uma expectativa do mal. É verdade que tememos todos os males (por exemplo, a desonra, a pobreza, a doença, a falta de amigos, a morte), mas não se imagina que a coragem se manifeste em relação a todos eles; com efeito, deve-se, e é até nobilitante, temer alguns deles, e é ignóbil não os temer (a desonra, por exemplo; as pessoas que a temem são boas e decentes, e as que não a temem são desbriadas, embora haja quem diga, por analogia, que tais pessoas são corajosas, pois sua conduta tem alguma similaridade com a coaragem, já que o homem corajoso também é ousado). Talvez não devamos temer a pobreza e a doença, nem de um modo geral os males que não provêm da deficiência moral nem são devidos ao próprio homem, e o homem destemido em relação a estes males não é realmente corajoso; aplicamos-lhe entretanto o termo em decorrência também de uma similaridade, pois alguns homens covardes diante dos perigos da guerra são liberais e confiantes em face da perda de seus bens. Um homem também não é covarde se teme um ultraje aos seus filhos e à sua mulher, ou a inveja, ou algo da mesma natureza, nem é corajoso se se mostra arrogante quando está na iminência de ser açoitado. Em relação a que coisas temíveis, então, o homem demonstra ser corajoso? Seria em relação às mais temíveis? Com efeito, provavelmente ninguém se manterá mais firme que o homem corajoso diante das coisas realmente temíveis. Ora: a morte é a mais temível de todas as coisas, pois ela é o fim de tudo, e pensamos que quando um homem morre nem o bem nem o mal existem mais para ele. Mas aparentemente não é em todas as circunstâncias que a morte dá oportunidade à manifestação da coragem — por exemplo, num naufrágio ou no caso de doenças. Em que circunstâncias, então? Certamente nas mais nobilitantes. Tal morte é a que ocorre em combate, pois ela sobrevém diante dos maiores e mais nobilitantes perigos, e é devidamente honrada nas cidades e pelos monarcas. Será chamado corajoso com toda a propriedade, então, o homem destemido em face de uma morte nobilitante e de todas as circunstâncias em que haja um
1115 b perigo real de morte, e as emergências da guerra são desta natureza em seu mais alto grau. Mas em naufrágios também (e em face das doenças) o homem corajoso é destemido, porém não da mesma maneira que os tripulantes num naufrágio, pois o homem corajoso perde logo todas as

esperanças e lhe repugna a idéia de morrer afogado, enquanto os tripulantes ainda têm esperanças por causa de sua experiência. Da mesma forma, demonstramos coragem em situações nas quais há oportunidade de evidenciar bravura, ou em que a morte é nobilitante, mas na morte em caso de naufrágio ou por doença nenhuma destas oportunidades pode apresentar-se.

7. O que é temível não é a mesma coisa para todas as pessoas, mas dizemos que há coisas temíveis além da resistência humana. Estas, então, são temíveis para todas as pessoas, mas as coisas temíveis que não estão além da resistência humana diferem em magnitude e grau, e o mesmo acontece com as coisas que inspiram confiança. Mas o homem corajoso é tão intrépido quanto uma criatura humana pode ser; logo, embora possa temer as coisas que não estão além da resistência humana, ele as enfrentará de conformidade com os ditames da razão por causa da honra, pois este é um dos fins da excelência moral. É possível, entretanto, temer mais ou temer menos estas coisas, e temer coisas que não são temíveis como se realmente o fossem. Das faltas que cometemos, uma consiste em temer o que não deveríamos, outra consiste em temer como não deveríamos, outra em temer quando não deveríamos e assim por diante. O mesmo acontece a respeito das coisas que inspiram confiança. Então a pessoa que enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, e que é confiante nas condições pertinentes, é realmente corajosa, pois a pessoa corajosa sente e age de acordo com o mérito das circunstâncias e como manda a razão, e a finalidade de cada atividade é a conformidade com a disposição moral correspondente. Isto é verdadeiro, portanto, para a pessoa corajosa e também para as outras. Mas a coragem é
1116 a nobilitante, e conseqüentemente sua finalidade também é nobilitante, pois cada coisa é definida por sua finalidade. Logo, é por uma finalidade nobilitante que uma pessoa corajosa resiste e age de conformidade com os ditames da coragem. Das pessoas que tendem para o excesso, as excessivamente destemidas não têm um nome especial (dissemos anteriormente que muitas disposições morais não têm nomes especiais [79]), mas seriam como que loucas ou insensíveis ao sofrimento as pessoas que nada temessem, nem terremotos, nem vagalhões, como dizem que acontece com os celtas; quanto às pessoas excessivamente confiantes em relação ao que é realmente temível, elas são temerárias. As pessoas temerárias são consideradas também jactanciosas e meras simuladoras de coragem; de fato, elas apenas desejam parecer aquilo que as pessoas corajosas realmente são em face das coisas temíveis, e assim as imitam nas situações em que podem fazê-lo. Por isto, em sua maior parte elas são uma mistura de temerárias e covardes, pois enquanto em tais situações demonstram confiança elas não se mantêm firmes contra o que é realmente temível. As pessoas excessivamente temerosas são covardes, pois elas temem o que

não devem e como não devem, e todas as situações similares se lhes aplicam. Falta-lhes também a confiança, mas elas são mais notadas por seu excesso de temor em situações difíceis. O homem covarde, então, é um homem sem esperanças, pois teme tudo. O homem corajoso, ao contrário, tem uma disposição oposta, pois a confiança é a marca de uma disposição esperançosa. O covarde, o temerário e o corajoso, portanto, relacionam-se com os mesmos objetos, mas têm disposições diferentes em face deles; com efeito, os dois primeiros pecam pela falta e pelo excesso respectivamente, enquanto o terceiro ocupa o meio termo, que é a posição certa; além disto, as pessoas temerárias são precipitadas, e antes da hora anseiam por perigos, mas recuam quando se vêm envolvidas por eles enquanto as pessoas corajosas se sentem excitadas na hora de agir, mas antes estão tranqüilas.

Como dissemos anteriormente, a coragem é o meio termo em relação às coisas que inspiram confiança ou temor, nas circunstâncias enunciadas[80], e o homem corajoso escolhe e enfrenta as coisas porque é nobilitante agir corajosamente, ou porque é ignóbil não agir assim. Mas morrer para livrar-se da pobreza, ou do amor, ou de qualquer coisa penosa, não é próprio de um homem corajoso, e sim de um covarde, pois é fraqueza fugir do que é aflitivo, e um homem desta espécie enfrenta a morte não por ser nobilitante, mas para fugir a um mal.

8. É esta, então, a natureza da coragem, mas seu nome se aplica ainda a cinco outras espécies da mesma disposição moral. Primeiro, temos a coragem do cidadão-soldado, pois esta é a que mais se assemelha à verdadeira coragem. Parece que os cidadãos-soldados enfrentam perigos por causa das punições impostas pelas leis, por causa das censuras em que incorreriam se agissem de maneira diferente e por causa das honrarias com que são distinguidos por agirem assim. É por isto que os homens parecem ter mais coragem entre os povos que estigmatizam os covardes e honram os corajosos. Esta é a espécie de coragem descrita por Homero, referindo-se por exemplo a Diomedes e Hêctor:

> "Primeiro Polidamas me censurará..." [81]
>
> e
>
> "Hêctor dirá um dia em Tróia, vangloriando-se:
> "perto de mim estava o filho de Tideus..." [82].

Esta espécie de coragem é muito parecida com a que descrevemos anteriormente [83], porque resulta da excelência moral; ela provém, com efeito, do sentimento de vergonha e da aspiração a um objetivo nobilitante (a honra) e do desejo de evitar a desonra, que é ignóbil. Podemos incluir na mesma categoria até os soldados que são compelidos por seus comandantes, mas neste caso seu mérito é menor, porquanto eles agem assim não pelo sentimento de vergonha, mas por temor, e para evitar não o que é

desonroso, mas o que é penoso, pois seus comandantes os compelem, como Hêctor [84]:

> "Se eu vir algum soldado abandonar a luta,
> sua carcaça irá cevar as cães sem dúvida!"

Os comandantes que mandam os soldados ocupar certas posições, e os espancam se eles recuam, agem de maneira idêntica, da mesma forma que os que os mantêm nas posições graças a fossos ou algo do mesmo gênero cavado na retaguarda. Todos os que estão neste caso usam a compulsão, mas um homem deve ser corajoso não sob compulsão, e sim porque a coragem é nobilitante. A experiência em relação a uma determinada situação de perigo também é considerada uma espécie de coragem; daí surgiu a noção de Sócrates, segundo a qual a coragem é conhecimento[85].
1116 b Este tipo de coragem é demonstrado por várias pessoas em várias circunstâncias, e os soldados profissionais o exibem nas situações perigosas da guerra; com efeito, parece haver muitos alarmes infundados na guerra, e destes os soldados profissionais têm a mais completa experiência; eles parecem portanto corajosos, porque os outros não conhecem a realidade das situações. Além disto, sua experiência os torna mais eficientes no ataque e na defesa, já que eles podem usar as melhores armas da maneira mais eficiente possível, tanto no ataque quanto na defesa; por isto eles lutam como homens armados contra desarmados, ou como atletas experientes contra principiantes; nas competições atléticas, com efeito, acontece também que não são os homens mais corajosos que competem melhor, e sim os mais fortes e aqueles cujo preparo físico é melhor. Os soldados profissionais, entretanto, tornam-se covardes quando o perigo os põe num estado de grande tensão e eles são inferiores em número e equipamentos; eles são de fato os primeiros a fugir, enquanto os componentes das tropas de cidadãos-soldados morrem em seus postos, como aconteceu realmente junto ao templo de Hermes[86]. Para os últimos, com efeito, a fuga é degradante e a morte é preferível à salvação em condições humilhantes, ao passo que os primeiros, desde o princípio, enfrentam o perigo na presunção de que são mais fortes, e quando tomam conhecimento de fatos adversos fogem, temendo a morte mais que a degradação. Mas o homem corajoso não é deste tipo.

O arrebatamento às vezes também é classificado como coragem; as pessoas movidas pela cólera, como animais selvagens lançando-se contra quem os feriu, são tidas como corajosas, porque os homens corajosos são arrebatados; o arrebatamento, mais que qualquer outra emoção, leva os homens a correr perigos (daí as palavras de Homero: "esforça-se em seu arrebatamento"[87], e "exacerbou a força e o arrebatamento"[88], e "a amarga
1117 a indignação brotou de suas narinas"[89], e "seu sangue ferveu"[90]; todas estas expressões indicam exacerbação e um impulso do arrebatamento). Os homens corajosos agem por causa da honra, mas o arrebatamento os ajuda,

enquanto os animais selvagens agem sob a influência do sofrimento (eles atacam por terem sido feridos, ou por estarem assustados, pois não se aproximam das pessoas quando estão na floresta). Eles não são valentes, então, porque, impelidos pelo sofrimento e pelo arrebatamento, se precipitam para o perigo sem calcular os riscos; os próprios asnos são valentes quando estão famintos, pois nem pancadas os afastam de seu alimento; a luxúria também leva os adúlteros a praticar muitas ações ousadas. Mas estas criaturas, que são impelidas para o perigo pelo sofrimento ou pelo arrebatamento, não são corajosas. A coragem devida ao arrebatamento parece a mais natural, e se assemelha realmente à coragem propriamente dita se lhe são acrescentadas a escolha e a motivação. As pessoas também sofrem quando encolerizadas, e sentem prazer quando se vingam; aquelas que combatem levadas por estas razões, todavia, são combativas[91] mas não são corajosas, pois não agem motivadas pela honra nem obedecendo aos ditames da razão, e sim pela força de um sentimento; há nestes casos, porém, uma certa analogia com a coragem.

Tampouco as pessoas confiantes são corajosas, pois elas são ousadas diante do perigo somente porque foram vitoriosas com freqüência e contra muitos inimigos. Mas elas se assemelham acentuadamente às pessoas corajosas, porque umas e outras são ousadas; as pessoas corajosas, entretanto, são ousadas pelas razões anteriormente expostas [92], enquanto as confiantes o são porque se julgam as mais fortes e pensam que nada de mal lhes pode acontecer (os ébrios também se conduzem de maneira idêntica; eles se tornam ousados por causa da bebida). Mas quando as tentativas das pessoas confiantes não são bem sucedidas elas fogem, enquanto é característico das pessoas corajosas, como já vimos [93], enfrentar as coisas que são temíveis para um ser humano e assim parecem a cada pessoa, porque agir desta maneira é nobilitante, e é ignóbil não agir assim. Por isto também se considera mais característico de uma pessoa corajosa ser destemida e permanecer imperturbável nos casos de um alarme súbito do que ser assim nos casos previsíveis, porque no primeiro caso a coragem é mais devida a uma disposição moral e menos a precauções. Atos previsíveis podem ser escolhidos por cálculo e pela razão, mas nas ações súbitas as resoluções são tomadas de acordo com nossa disposição moral.

As pessoas que ignoram o perigo também parecem corajosas, e não estão muito afastadas das ousadas mas lhes são inferiores, já que não têm a auto-confiança destas últimas. Por isto as pessoas seguras de si se mantêm firmes em suas posições por algum tempo, mas as que se equivocam quanto aos fatos fogem se tomam conhecimento ou suspeitam de que estes são diferentes do que elas supunham, como ocorreu com os argivos quando eles enfrentaram os espartanos pensando que se tratasse de siciônios [94]. Acabamos de descrever as características das pessoas corajosas, e as daquelas que se julgam corajosas.

9. Embora a coragem se relacione com a ousadia e o medo, esta relação não é a mesma com ambos, e é maior nas situações que inspiram medo; efetivamente, as pessoas que se mantêm imperturbáveis diante de tais situações e se comportam como devem diante delas demonstram coragem num sentido mais amplo que as pessoas que têm este comportamento em face de situações que inspiram ousadia. É por enfrentarem o que é penoso, como já dissemos [95], que as pessoas são chamadas corajosas. Logo, a coragem também é seguida de sofrimento, e é justamente louvada por isto, pois é mais difícil enfrentar o que é penoso do que abster-se de coisas agradáveis. Entretanto, os fins que a coragem põe diante de si são presumivelmente agradáveis, mas os aspectos que a tornam agradável estão ocultos pelas circunstâncias que a cercam, como acontece nas competições atléticas; com efeito, os fins a que visam os pugilistas, por exemplo, são agradáveis — a coroa de louros e as honrarias — mas os golpes que eles recebem são dolorosos para pessoas de carne e osso, da mesma forma que todos os seus preparativos; e como os golpes e os preparativos são muitos, os fins, que são alguma coisa de pequenas proporções, nada parecem ter de agradáveis em si. Assim, se o caso da coragem é semelhante, a morte ou os ferimentos serão penosos para as pessoas corajosas, que os sofrem relutantemente, mas os enfrentarão porque é ignóbil não agir desta maneira. E quanto mais excelência moral elas têm globalmente, e mais felizes elas são, mais sofrerão ao enfrentar a morte; realmente, a vida é mais digna de ser vivida por pessoas desta
1117 b qualidade, e elas sabem que estão perdendo os maiores bens, e isto é penoso. Mas elas não são menos corajosas por isto, e talvez ainda o sejam mais, pois este é o preço que elas pagam por haver optado pelos nobilitantes feitos militares. Entretanto, não é em relação a todas as formas de excelência moral que o seu exercício é agradável, exceto até onde ele atinge a sua finalidade. É perfeitamente possível, todavia, que os melhores soldados sejam não os homens desta espécie, e sim os menos corajosos e que nada têm a perder, pois os últimos sempre estão prontos a enfrentar o perigo e trocam suas vidas por ganhos insignificantes.

Estas considerações a propósito da coragem são suficientes; diante do que foi dito não é difícil ter uma idéia de sua natureza, ao menos em linhas gerais.

10. Depois da coragem, falemos da moderação, pois estas são aparentemente as formas de excelência moral da parte irracional da alma. Dissemos [96] que a moderação é o meio termo no tocante aos prazeres (ela tem menos a ver com o sofrimento e não se relaciona com ele da mesma maneira); a concupiscência também se manifesta nesta esfera. Vejamos agora com que espécie de prazeres estas disposições da alma se relacionam. Os prazeres do corpo devem ser distinguidos dos prazeres da alma (por exemplo, o

amor às honrarias e o amor ao conhecimento); com efeito, o amante das honrarias ou do conhecimento sente prazer nestas coisas que ele ama sem que seu corpo seja afetado de forma alguma, pois só a mente é afetada; mas as pessoas que se dedicam a estes prazeres não são chamadas moderadas nem concupiscentes; tampouco recebem estes qualificativos as pessoas que se dedicam a outros prazeres que também não são do corpo, porquanto aquelas que se deleitam ouvindo e contando histórias ou que passam os seus dias conversando sobre assuntos triviais são tagarelas, mas não são concupiscentes (também não o são aquelas que sofrem com a perda de dinheiro ou de amigos).

A moderação deve relacionar-se, então, com os prazeres do corpo, mas não com todos eles, pois as pessoas que se comprazem com objetos da visão — por exemplo, com as cores, as formas ou a pintura — também não são chamadas moderadas nem concupiscentes, apesar de parecer possível comprazer-se com estas coisas convenientemente, ou excessivamente, ou deficientemente.

1118 a O mesmo raciocínio se aplica aos prazeres da audição; ninguém chama de concupiscentes as pessoas que se comprazem exageradamente com a música ou com os espetáculos teatrais, nem de moderadas as que o fazem como convém.

Tampouco aplicamos estes qualificativos aos que se comprazem com os odores, a não ser acidentalmente [97]; não chamamos de concupiscente quem se compraz com o odor de maçãs, ou rosas, ou incenso, e sim quem se compraz com o odor de ungüentos perfumados ou de iguarias requintadas; na realidade, as pessoas concupiscentes se comprazem com estas coisas porque elas lhe trazem ao pensamento os objetos de seus desejos. Podemos até ver certas pessoas, quando famintas, deleitando-se com o odor dos alimentos, mas o deleite com esta espécie de coisas é característico das pessoas concupiscentes, pois estas coisas são objetos de desejo para elas.

Não há tampouco em outros animais além do homem qualquer prazer relacionado com estes sentidos, a não ser acidentalmente. Os cães, por exemplo, não sentem prazer em cheirar as lebres, e sim em comê-las, mas seu cheiro lhes revela que elas estão por perto; nem o leão sente prazer em ouvir o mugido do boi, e sim em devorá-lo, mas ele percebe pelo mugido que o boi está perto, e por isto parece que o mugido lhe dá prazer; da mesma forma ele não sente prazer porque vê "um veado ou uma cabra selvagem" [98], e sim pela expectativa de vê-los transformar-se num repasto. A moderação e a concupiscência, contudo, relacionam-se com a espécie de prazeres que os outros animais também sentem, e por isto parecem servis e bestiais; tais prazeres são os do tato e do paladar. Mas do paladar propriamente dito eles parecem depender pouco ou nada, pois a função do

paladar é distinguir os sabores, como fazem os provadores de vinho e as pessoas que temperam as iguarias; mas estas quase não sentem prazer em fazer tais distinções (pelo menos as concupiscentes não o sentem), e sim no gozo efetivo, que em todos os casos vem através do tato, tanto em relação aos alimentos quanto à bebida e às relações sexuais. É por isto que um certo glutão fazia súplicas para que sua garganta se tornasse mais longa que o pescoço da garça, querendo dizer que era no contacto que ele sentia prazer [99].

Assim, o sentido com o qual a concupiscência se relaciona é o mais difundido, e parece que a concupiscência é justamente condenada porque ela existe em nós não enquanto criaturas humanas, mas enquanto animais. Comprazer-se em tais coisas, então, e louvá-las acima de todas as outras, é
1118 b bestial, pois mesmo entre os prazeres do tato os mais refinados caíram em desuso — por exemplo, os produzidos nos recintos onde se pratica a ginástica mediante massagens e o aquecimento subseqüente; com efeito, o contacto cuja apreciação caracteriza as pessoas concupiscentes não afeta o corpo inteiro, mas somente algumas de suas partes.

11. Algumas formas de concupiscência parecem comuns a todas as pessoas, e outras são peculiares a certos indivíduos e são adquiridas; por exemplo o desejo de alimentos é natural, já que as pessoas que se vêem privadas deles anseiam por alimento ou bebida, ou às vezes por ambos; acontece o mesmo com o amor (como diz Homero) [100], principalmente entre pessoas jovens e saudáveis; mas nem todas anseiam por esta ou aquela espécie de alimento, nem pelas mesmas coisas, e daí resulta que tais anseios parecem intrínsecamente nossos. Não deixa de haver, portanto, uma certa naturalidade quanto a isto, pois coisas diferentes são agradáveis a diferentes espécies de pessoas, e algumas coisas são mais agradáveis a todas as pessoas do que certos objetos ao acaso. Nos desejos naturais, então, poucas pessoas erram, e somente em um sentido — o do excesso — , pois comer e beber seja o que for até a saciedade é exceder a quantidade natural, já que o apetite natural é a satisfação das necessidades de cada um. Por isto estas pessoas são chamadas "loucas do ventre", no sentido de que elas enchem o ventre além da medida certa. As pessoas de natureza especialmente servil são as mais sujeitas a isto. Mas muitas pessoas erram, e de muitas maneiras, a respeito dos prazeres peculiares a cada indivíduo. Realmente, embora se diga que as pessoas são "apaixonadas por isto ou aquilo" porque elas se comprazem com as coisas erradas, ou mais do que a maioria costuma comprazer-se, ou de maneira errada, as pessoas concupiscentes se excedem das três maneiras; com efeito, elas se comprazem com certas coisas com as quais não deveriam comprazer-se (pois são coisas abomináveis), e com qualquer das coisas das quais é razoável gostar elas se comprazem mais do que o razoável, e mais do que a maioria das pessoas.

É claro, então, que o excesso em relação aos prazeres é concupiscência e é condenável; em relação ao sofrimento, não se chama uma pessoa de moderada por enfrentá-lo, nem de concupiscente por não o enfrentar, como acontece no caso da coragem, mas as pessoas concupiscentes têm este nome porque sofrem mais do que devem quando não conseguem coisas agradáveis (neste sentido, o prazer causa realmente sofrimento), e a pessoa moderada recebe este nome porque não sofre com a falta de coisas agradáveis nem por abster-se delas.

As pessoas concupiscentes, portanto, anseiam por todas as coisas agradáveis, e são levadas por sua concupiscência a escolhê-las à custa seja
1119 a do que for; por isto elas sofrem quando não conseguem obtê-las e até quando simplesmente anseiam por elas (a concupiscência é acompanhada pelo sofrimento), embora seja paradoxal sofrer por causa do prazer. Raramente se encontram pessoas que pecam pela deficiência a respeito do desejo de prazeres e se comprazem com eles menos do que deveriam, pois uma insensibilidade desta espécie não seria humana. Mesmo os outros animais preferem espécies diferentes de alimentos, e apreciam umas, e não apreciam outras; se há algum ser que não ache coisa alguma agradável e que não veja diferença alguma entre umas coisas e outras, tal criatura deve ser completamente diferente de um homem; está espécie de criatura não recebeu um nome porque raramente aparece. As pessoas moderadas ocupam uma posição intermediária em relação a estes objetos de desejo, pois nem elas se comprazem com as coisas com que mais se comprazem as pessoas concupiscentes — até desgostam de tais coisas — nem, de um modo geral, com aquelas com as quais não devem comprazer-se, nem com coisa alguma deste gênero em excesso, nem sofrem ou ficam ansiosas quando tais coisas lhes faltam, ou sofrem apenas moderadamente, e não mais do que devem, nem quando não devem e assim por diante; mas as pessoas moderadas desejarão moderadamente, como devem, as coisas que, por serem agradáveis, contribuem para a saúde e para as boas condições físicas; elas desejarão igualmente outras coisas agradáveis desde que as mesmas não sejam um obstáculo à consecução dos fins a que visam, ou contrárias ao que é nobilitante, nem estejam além de seus recursos. Realmente, as pessoas que ignoram estas ressalvas amam tais prazeres mais do que eles merecem, mas o homem moderado não é uma pessoa deste tipo, e sim a espécie de pessoa conforme à reta razão.

12. A concupiscência parece uma disposição mais voluntária que a covardia; a primeira, com efeito, é motivada pelo prazer, e a última pelo sofrimento, e destes dois um é objeto de nossa escolha e o outro de nossa repulsa; além disto, o sofrimento transtorna e aniquila a pessoa que o sente, enquanto o prazer não ocasiona qualquer coisa deste tipo. Logo, a concupiscência é mais voluntária, e por isto é também mais reprovável; também é mais fácil acostumar-nos a resistir às tentações do prazer,

porquanto as coisas que causam prazer são muito mais freqüentes na vida, e o processo de habituar-nos a ele é livre de perigos, enquanto acontece o contrário com as coisas que atemorizam.

Quanto à covardia em geral, ela não parece voluntária de maneira idêntica às suas manifestações particulares; de fato, a covardia em si não causa sofrimento, mas ficamos transtornados pelo sofrimento em suas diversas manifestações, de tal maneira que chegamos a jogar fora nossas armas e desonrar-nos de outros modos; por esta razão há até quem pense que os atos deste tipo são praticados sob compulsão. No caso das pessoas concupiscentes, todavia, os atos particulares são voluntários (elas os praticam por ansiedade e desejo), mas sua natureza em geral é menos voluntária, pois ninguém anseia por ser concupiscente.

O termo "concupiscência" se aplica igualmente às faltas das crianças[101], pois seu procedimento apresenta uma certa semelhança com a disposição da alma que estamos examinando. Saber qual das duas acepções é derivada
1119 b da outra é irrelevante para a nossa investigação, mas parece claro que a disposição que se manifesta mais tarde na vida recebe a designação por causa da que aparece primeiro; a metáfora não é má, pois quem deseja o que é ignóbil e deixa seus apetites crescerem rapidamente deve ser castigado, e isto se aplica principalmente às pessoas concupiscentes e às crianças, pois estas vivem sob a instigação dos apetites, e é nelas que o desejo do que é agradável é mais forte. Se elas não forem preparadas para ser obedientes e submissas à autoridade de quem as cria, irão longe demais, pois num ser ainda irracional o desejo do prazer é insaciável e generalizado, e a tendência inata é estimulada pela satisfação desses desejos; com efeito, se eles forem numerosos e violentos, aniquilarão a própria capacidade de raciocinar. Por isto eles devem ser poucos e moderados, e não devem de forma alguma opor-se à razão — é isto que pretendemos dizer com "obedientes" e "submissos à autoridade" — e da mesma forma que a criança deve viver de conformidade com as instruções de seu preceptor, a parte apetitiva de nossa alma deve viver de conformidade com a razão. Logo, na pessoa moderada a parte apetitiva da alma deve harmonizar-se com a razão, pois o objetivo de ambas é aquilo que é nobilitante, e a pessoa moderada deseja as coisas que deve desejar, como deve desejar e quando deve desejar; é isto que a razão determina. Já dissemos o suficiente a respeito da moderação.

LIVRO IV

1. Falemos em seguida da liberalidade. Aparentemente ela é a observância do meio termo em relação à riqueza, pois as pessoas liberais são louvadas não a propósito de assuntos militares, nem daqueles a respeito dos quais as pessoas moderadas são louvadas, nem de decisões judiciais, mas em relação a dar e obter riquezas — especialmente a respeito de dá-las. Por "riquezas" entendemos todas as coisas cujo valor é mensurável pelo dinheiro.

Por outro lado, a prodigalidade e a avareza são o excesso e a falta em relação ao uso da riqueza; sempre atribuímos a avareza às pessoas que se preocupam mais do que devem com a riqueza, mas às vezes usamos a palavra "prodigalidade" em um sentido complexo, pois chamamos pródigas as pessoas incontinentes, que gastam dinheiro para satisfazer a sua concupiscência. Por isto elas são consideradas as mais desprezíveis, já que combinam mais de uma forma de deficiência moral. Logo, a aplicação da palavra a tais pessoas não é apropriada, pois pródiga é a pessoa que tem um único defeito — o de esbanjar suas posses; pródiga, portanto, é a pessoa
1120 a que está sendo arruinada por sua própria culpa [102]. É este, então, o sentido que damos à palavra "prodigalidade".

As coisas destinadas ao uso podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza está entre as coisas úteis. Usa melhor uma coisa a pessoa que possui a forma de excelência moral relacionada com tal coisa; os bens, portanto, serão melhor usados pelas pessoas dotadas da forma de excelência moral relacionada com a riqueza, e estas são pessoas liberais. Ora: gastar e dar parecem caracterizar o uso da riqueza, enquanto obter e guardar parecem constituir mais uma simples posse; então, é mais característico das pessoas liberais dar às pessoas certas do que obter nas fontes certas e não obter nas erradas; de fato, fazer benefícios é mais característico da excelência moral do que recebê-los, e é mais característico fazer o que é nobilitante do que

não fazer o que é ignóbil; não é difícil perceber que dar implica em fazer o bem e o que é nobilitante, e receber implica em ser beneficiado ou não agir ignobilmente. É-se grato a quem dá, e não a quem não recebe, e da mesma forma se louva quem dá, e não quem não recebe. Também é mais fácil não receber do que dar, pois os homens relutam mais em desfazer-se do que lhes pertence do que em receber o que pertence a outrem. As pessoas que dão são também chamadas liberais, mas as que não recebem não são louvadas por liberalidade, e sim por espírito de justiça, enquanto as que recebem são louvadas raramente. Além disto, as pessoas liberais são talvez as mais louvadas entre todas as dotadas de excelência moral, pois elas são úteis e o são porque dão.

As ações conformes à excelência moral são nobilitantes e são praticadas por causa do que é nobilitante. As pessoas liberais, portanto, à semelhança das outras dotadas de excelência moral, darão porque dar é nobilitante, e darão acertadamente, pois darão os valores certos, às pessoas certas e no momento certo, com as demais qualificações concomitantes com o ato de dar acertadamente; elas agirão assim com prazer ou sem sofrimento, porquanto o que é conforme à excelência moral é agradável e isento de sofrimento, e de forma alguma é penoso. Mas quem dá à pessoa errada, e dá não por ser nobilitante mas por outra razão qualquer, não será chamado liberal; receberá outro nome. Tampouco é liberal a pessoa que dá sofrendo, pois ela poria a sua riqueza acima de um ato nobilitante, e isto não é característico de uma pessoa liberal.

A pessoa liberal não irá tampouco buscar dinheiro em fonte errada, pois este procedimento não é característico de uma pessoa que não estima a riqueza acima de tudo. E tal pessoa também não estará sempre pedindo, pois não é típico de uma pessoa que faz benefícios aceitá-los avidamente.
1120 b Ela irá buscar dinheiro nas fontes certas — por exemplo, em suas próprias posses —, não como algo nobilitante, mas como um dever, para ter algo a dar. Ela também não será negligente com seus próprios bens, pois é com estes que ela deseja ajudar os outros. E ela se absterá de dar indiscriminadamente, para ter algo a dar às pessoas certas, no momento certo e nas circunstâncias em que é nobilitante dar. É bem característico da pessoa liberal dar até excessivamente, a ponto de conservar muito pouco para si mesma, pois é de sua índole não olhar para si mesma. A palavra "liberalidade" é usada tendo em vista o vulto das posses de uma pessoa, pois a liberalidade não está no grande número de presentes, e sim na disposição da alma de quem dá, e isto é proporcional às posses de quem dá. Nada impede a pessoa que dá uma pequena coisa de ser a mais liberal, se ela tem pouca coisa para dar. As pessoas que herdaram uma fortuna são consideradas mais liberais que aquelas que fizeram a sua por si mesmas, pois elas nunca conheceram a necessidade e todos somos apegados ao que nós mesmos fazemos, como os pais e os poetas. Não é fácil para uma

pessoa liberal ser rica, pois ela não tem vocação para ganhar e guardar, e sim para gastar, nem dá valor à riqueza em si mesma, e sim como um meio de dar. Daí a censura que se faz à sorte: aqueles que mais merecem a riqueza são os menos ricos. Mas não é sem razão que isto acontece, pois uma pessoa não pode ter riquezas, nem quaisquer outras coisas, se não se esforça por tê-las.

Por outro lado, um homem liberal não dá às pessoas erradas, nem no momento errado, e assim por diante, pois ele já não estaria agindo em consonância com a liberalidade, e se gastasse com os objetivos errados nada mais teria para gastar com os objetivos certos. Efetivamente, como já dissemos, é liberal quem gasta de acordo com suas posses e com objetivos certos, e quem se excede é pródigo. É por isto que não chamamos os tiranos de pródigos, pois não lhes seria fácil dar e gastar além do montante de suas posses. Sendo a liberalidade, então, um meio termo entre dar e obter riquezas, o homem liberal dará e gastará os recursos certos e com objetivos certos, quer se trate de importâncias pequenas, quer se trate de grandes, e agirá assim com prazer; ele também obterá os recursos certos e em fontes certas. Com efeito, sendo a excelência moral um meio termo tanto em relação a dar quanto a obter, o homem liberal fará as duas coisas como deve, porquanto obter corretamente é concomitante com dar corre-
1121 a tamente, e obter erradamente é incompatível com dar corretamente, e conseqüentemente as duas práticas compatíveis podem ser encontradas numa mesma pessoa, mas as duas incompatíveis obviamente não podem. Mas se eventualmente o homem liberal gastasse de maneira contrária ao que é certo e nobilitante, ele sofreria, porém moderadamente e como deve, pois é característico da excelência moral fazer com que se sinta prazer e se sofra nas ocasiões certas e da maneira certa. Outrossim, é fácil tratar de questões relativas a dinheiro com um homem liberal, pois se pode levar a melhor sobre ele, já que ele não dá valor ao dinheiro; o seu desgosto, se ele não gasta o que acha que deve, é maior que o seu sofrimento se gasta o que acha que não deve, e ele não concorda com a frase de Simonides[103].

As pessoas pródigas também erram quanto a estes aspectos, porquanto elas não se comprazem nem sofrem com as coisas certas ou de maneira certa (isto se tornará mais claro à medida que prosseguirmos). Já dissemos[104] que a prodigalidade e a avareza são respectivamente um excesso e uma falta, e em relação a duas coisas: dar e obter (incluímos "gastar" em "dar"). A prodigalidade é o excesso em relação a dar e a não obter, enquanto a avareza é a falta em relação a dar e o excesso em relação a obter, mas somente em pequenas coisas.

Não é freqüente encontrar as duas características da prodigalidade combinadas na mesma pessoa, pois não é fácil dar a todos se não se obtém

de ninguém; as pessoas exaurem rapidamente suas posses, se são simples particulares, quando se excedem em dar, e é a estas que se aplica o nome de pródigas, embora uma pessoa desta espécie seja aparentemente muito melhor que uma pessoa avarenta. De fato, ela se cura facilmente com a idade e com a pobreza, e assim pode mover-se em direção ao meio termo, pois tem as características das pessoas liberais, já que tanto dá quanto se abstém de obter, embora não faça nem uma coisa nem outra corretamente ou bem. Logo, se fosse levada a agir da maneira apropriada pelo hábito ou de algum outro modo, ela seria uma pessoa liberal, pois passaria a dar às pessoas certas e não obteria em fontes erradas. É por isto que não se atribui a tais pessoas um mau caráter, já que exceder-se em dar e em não obter não é característico de uma pessoa má ou ignóbil, mas somente de uma pessoa irrefletida. As pessoas que são pródigas desta maneira são consideradas muito melhores que as avarentas, não só pelas razões já mencionadas mas também porque elas beneficiam muita gente, enquanto as outras não beneficiam quem quer que seja, nem sequer a si mesmas.

Mas, como dissemos pouco antes, em sua maioria as pessoas pródigas também obtêm recursos em fontes erradas, e sob este aspecto são como as avarentas. Elas são levadas a obter porque desejam gastar e não lhes é fácil gastar, pois suas posses se exaurem rapidamente e assim elas são forçadas a ir obter recursos em outras fontes. Ao mesmo tempo, pelo fato de não se preocuparem com a honorabilidade elas se tornam negligentes quanto à maneira de obter recursos e lançam mão deles incessantemente e em qualquer fonte, pois estão sempre ansiosas por dar, não lhes interessando a maneira de obter nem a fonte onde obtêm o que dão. Também por isto
1121 b elas não dão à maneira das pessoas realmente liberais (tal procedimento não é próprio de homens livres nem visa a um objetivo elevado), nem da maneira certa; às vezes elas transformam em ricos homens que deveriam continuar a ser pobres, e não dão coisa alguma a pessoas de caráter respeitável, e dão mais a aduladores e a quem lhes proporciona outro prazer qualquer. Por esta razão muitos homens pródigos são concupiscentes, pois gastam levianamente e esbanjam dinheiro com o objeto de sua concupiscência, inclinando-se para os prazeres porque na vida que levam não visam ao que é nobilitante.

As pessoas pródigas, então, transformam-se naquilo que descrevemos se não as orientamos, mas se forem tratadas com cuidado chegarão ao meio termo, que é a disposição correta. A avareza, ao contrário, é incurável (considera-se que a idade e as várias formas de decrepitude a ela inerentes tornam o homem avarento) e é mais arraigada na natureza humana que a prodigalidade, pois os homens em sua maioria são mais ávidos de ganhar dinheiro do que de dá-lo; ela também é mais difundida e se apresenta sob vários aspectos, pois parece haver muitas espécies de avareza. Ela consiste em duas coisas — deficiência em dar e excesso em obter — e não aparece

completa em todas as pessoas, sendo que às vezes as duas situações aparecem separadas: algumas pessoas se excedem em obter, e outras são avessas a dar. As que recebem os nomes de "miseráveis", "mãos fechadas" ou "sovinas" são todas avessas a dar, mas não cobiçam as posses alheias nem desejam obtê-las. Em algumas delas este procedimento é motivado por uma espécie de honestidade e repulsa ao que é aviltante (algumas parecem ou ao menos pretendem ser cuidadosas com seu dinheiro porque não querem ser forçadas algum dia a praticar alguma ação degradante; a esta classe pertencem o sovina [105] e tipos semelhantes, que tiram o seu nome de uma relutância excessiva em dar seja o que for); outras respeitam os bens alheios por temor, imaginando que não será fácil, se avançarem nos bens alheios, evitar que seus próprios bens sejam tomados pelos prejudicados (elas optam por não tirar nem dar). Outras pessoas se
1122 a excedem no sentido de obter qualquer coisa e de qualquer fonte — por exemplo, as que fazem negócios sórdidos, os proxenetas e demais pessoas deste tipo, bem como os usurários, que emprestam pequenas importâncias a juros altos. Todas as pessoas deste tipo obtêm mais do que merecem e de fontes erradas. O que há de comum entre elas é obviamente uma ganância sórdida, e todas carregam um nome aviltante por causa do ganho — de um pequeno ganho, aliás. Com efeito, aquelas pessoas que ganham muito em fontes erradas, e cujos ganhos não são justos — por exemplo, os tiranos quando saqueiam cidades e roubam templos, não são chamados de avarentos, mas de maus, ímpios e injustos. O jogador de dados e o salteador pertencem à classe dos avarentos, pois demonstram uma ganância sórdida, e é com vistas ao ganho que eles exercem suas atividades e arcam com a desonra decorrente delas (um deles enfrenta grandes perigos pelo produto do assalto, enquanto o outro ganha a expensas de seus amigos, aos quais deveria estar dando). Ambos, então, já que se dispõem a obter em fontes erradas, são culpados de ganância sórdida, e portanto todas as formas de ganho deste tipo são características dos avarentos.

É natural, portanto, que se diga que a avareza é o contrário da liberalidade, pois não somente ela é um mal maior que a prodigalidade, mas as pessoas erram com maior freqüência neste sentido que no sentido da prodigalidade segundo nossa definição[106]

Já dissemos o suficiente a respeito da liberalidade e das formas de deficiência moral contrárias a ela.

2. Parece adequado discutir em seguida a magnificência, pois aparentemente ela também é uma forma de excelência moral relacionada com a riqueza. À semelhança da liberalidade ela não se aplica a todos os atos relacionados com a riqueza, mas somente àqueles que têm a ver com gastos, e sob este aspecto ela ultrapassa a liberalidade em amplitude, pois como sugere o próprio nome ela consiste em um dispêndio consentâneo

com seus objetivos e em grande escala. Entretanto, a escala é relativa, pois um desembolso que seria grande para equipar uma trirreme não seria grande para preparar um festival oficial. A adequação do desembolso, por conseguinte, é relativa a quem o faz, às circunstâncias e ao seu objetivo. A pessoa que, em relação a coisas pequenas e moderadas, gasta aquilo que as circunstâncias justificam, não é chamada magnificente (por exemplo, a pessoa que pode dizer "Muitas vezes ajudei os pedintes"[107]); só recebe este nome a pessoa que age assim em relação a grandes coisas. Com efeito, a pessoa magnificente é liberal, mas a pessoa liberal não é necessariamente magnificente. A deficiência em relação a esta disposição da alma é chamada mesquinhez; o excesso é chamado vulgaridade, mau gosto, etc., sem alusão à importância gasta com objetivos certos, e sim ao dispêndio ostentatório nas circunstâncias erradas e de maneira errada; falaremos mais tarde destes defeitos[108].

A pessoa magnificente é como um artista, pois ela pode ter uma visão do que é conveniente e gasta grandes somas com bom gosto. Como dissemos inicialmente[109], uma disposição da alma é determinada por suas atividades e por seus objetivos. Os gastos de uma pessoa magnificente são grandes e adequados; seus resultados, portanto, também devem sê-lo, pois haverá assim um grande dispêndio, condizente com seu resultado. O resultado, portanto, deve estar à altura do dispêndio, e o dispêndio deve estar à altura do resultado, ou deve até excedê-lo. A pessoa magnificente gastará também tais importâncias tendo em vista a nobreza da ação, pois esta característica é comum às várias formas de excelência moral. Além disto, ela gastará com satisfação e prodigamente, pois os cálculos rigorosos
1122 b são próprios dos avarentos. Mais ainda: ela pensará na melhor maneira de chegar aos resultados mais nobilitantes e mais adequados às circunstâncias, e não naquilo que irá gastar ou na maneira de gastar o mínimo possível. A pessoa magnificente deverá ser necessariamente liberal, pois a pessoa liberal também gasta o que deve e como deve; e é no montante do gasto e na maneira de gastar que se manifesta a magnitude implícita no nome "magnificente" — algo como a grandeza, já que a liberalidade se relaciona com estas coisas; com o mesmo dispêndio a pessoa magnificente chegará a um resultado magnífico, pois não se aplica o mesmo padrão de excelência a um resultado e a um bem que se possui (em relação às posses a coisa de mais alto preço é a mais estimada — o ouro, por exemplo —, mas o resultado mais apreciado é o que é grande e nobilitante, porquanto um grande resultado desperta a admiração dos espectadores, e a circunstância de inspirar admiração é característica da magnificência); finalmente, a excelência de um resultado está em sua grandiosidade. A magnificência é um atributo de gastos da espécie que chamamos meritórios — por exemplo, os relacionados com os deuses, como oferendas votivas, templos e sacrifícios — e igualmente com qualquer das manifestações do culto religioso, e todos aqueles que são o objetivo preferido da ambição

associada ao espírito público, como quando as pessoas pensam que devem preparar um coro[110] ou equipar uma trirreme ou alegrar a cidade com brilhantismo. Em todos os casos, todavia, como já dissemos[111], a proporção dos gastos deve ser julgada com referência à pessoa que gasta, ou seja, à sua posição e às suas posses; o desembolso deve ser proporcional aos recursos da pessoa, e compatível não somente com o resultado esperado mas também com quem dispende. Por isto uma pessoa pobre não pode ser magnificente, pois lhe faltam os meios para gastar convenientemente grandes somas; as que tentam fazer isto são insensatas, pois gastam além do que se espera delas e do que é compatível com sua situação, ao passo que só o dispêndio certo é conforme à excelência moral. Mas grandes gastos convêm às pessoas possuidoras de meios adequados para começar, obtidos graças aos seus próprios esforços ou de seus antepassados e de parentes, e às pessoas bem nascidas ou de boa reputação ou equivalentes, pois estes atributos trazem consigo grandeza e prestígio. A pessoa magnificente é principalmente desta espécie, e a magnificência se evidencia em dispêndios desta espécie, como foi dito pouco acima, pois estas são as formas mais grandiosas e mais honrosas de dispêndio. Entre as ocasiões mais convenientes no âmbito privado para o exercício da magnificência estão aquelas que ocorrem apenas uma vez — por exemplo, casamentos e
1123 a outras do mesmo gênero —, ou quaisquer outras que interessem à cidade inteira ou às pessoas que ocupam posições de destaque nela, bem como a acolhida a hóspedes estrangeiros e sua despedida, e presentes oferecidos primeiro ou em retribuição; a pessoa magnificente não gasta consigo, mas com objetivos de interesse público, e os presentes têm alguma semelhança com oferendas votivas. Uma pessoa magnificente também decorará sua casa de maneira compatível com sua riqueza (a própria casa é uma espécie de ornamento de cidade), e gastará de preferência em objetos duradouros (eles são mais belos); em relação a toda espécie de coisas ela gastará o que for conveniente, pois as mesmas coisas não são adequadas aos deuses e aos homens, nem a um templo e a um túmulo. Já que cada dispêndio pode ser grandioso em seu gênero, e um dispêndio grandioso com um objetivo grandioso é algo irrestritamente magnífico — mas o que é magnífico neste caso é o que é grandioso na circunstância específica, e a grandeza do resultado difere da grandeza do dispêndio (a melhor bola ou frasco é um presente magnífico para uma criança, mas seu preço é baixo) —, é portanto característico da pessoa magnificente, qualquer que seja o resultado do que ela está fazendo, dispender magnificamente (um resultado magnífico dificilmente será ultrapassado) e de maneira condizente com o dispêndio.

É este, então, o caráter da pessoa magnificente. A pessoa que tende para o excesso e é vulgar, excede-se, como já dissemos [112], por gastar além do que seria razoável. Agindo assim, ela gasta demais e demonstra um exibicionismo de mau gosto em ocasiões pouco importantes — por exemplo, ela oferece em sua confraria um jantar das proporções de um

banquete de casamento, e quando assume o encargo de preparar o coro para uma comédia ela apresenta os componentes do coro no palco vestidos com roupa cor de púrpura, como se faz em Mégara. E tudo isto ela faz não por um motivo nobilitante, mas para exibir sua riqueza, e por pensar que é admirada em conseqüência de sua maneira de agir; ademais, onde deve gastar muito ela gasta pouco, e onde deve gastar pouco gasta muito. A pessoa mesquinha, por outro lado, tende para a falta em tudo, e depois de gastar grandes somas ela comprometerá o resultado final por uma insignificância; em qualquer coisa que esteja fazendo ela hesitará e fará cálculos para saber como pode gastar menos, e lamentará até o pouco que gastou, embora pense que está fazendo tudo em proporções maiores do que devia. Estas disposições de alma são portanto formas de deficiência moral, mas não são das mais reprováveis, porque não ofendem a terceiros nem chegam a ser excessivamente inconvenientes.

3. A magnanimidade, até por seu nome, parece relacionar-se com grandes objetivos, e a primeira pergunta que devemos tentar responder é quanto à espécie destes objetivos. É indiferente examinarmos uma disposição da alma ou a pessoa caracterizada por esta disposição. Considera-se magnânima a pessoa que aspira a grandes coisas e está à altura delas, pois quem aspira a grandes coisas sem estar à altura delas é insensato, mas nenhuma pessoa dotada de excelência moral é insensata ou tola. Então, as pessoas magnânimas são aquelas que descrevemos, pois quem tem poucos méritos
1123 b e tem poucas pretensões é moderado, e não magnânimo; com efeito, a magnanimidade pressupõe grandeza, da mesma forma que a beleza pressupõe um corpo bem proporcionado, e poucas pessoas podem ser graciosas e bem proporcionadas sem ser belas. Por outro lado, as pessoas que aspiram a grandes coisas e não estão à altura delas são pretensiosas, embora nem todas as pessoas que aspiram a mais do que merecem sejam pretensiosas. As pessoas que aspiram a menos do que realmente merecem são pusilânimes, quer seus méritos sejam grandes ou moderados, quer seus méritos sejam pequenos mas suas aspirações sejam ainda menores, e no caso das pessoas cujos méritos são grandes a humildade parecerá ainda mais incabível; de fato, que fariam elas se os méritos fossem menores? As pessoas magnânimas, então, estão numa situação extrema em relação à grandeza de suas pretensões, mas num meio termo em relação à justiça de tais pretensões, pois suas pretensões são compatíveis com seus méritos, enquanto as outras pessoas pecam por excesso ou por falta.

Portanto, se merecem e aspiram a grandes coisas, e acima de tudo às maiores coisas, as pessoas magnânimas têm algum objetivo especial. O mérito é relativo a bens exteriores, e poderíamos dizer que o maior deles é o que reservamos aos deuses, e a que as pessoas de posição mais elevada aspiram, por ser o prêmio para os feitos mais nobilitantes: este bem são as

honrarias, pois elas são certamente o maior dos bens exteriores. São magnânimas, portanto, as pessoas que têm a disposição de alma certa em relação às honrarias e à degradação. Mesmo sem considerar este argumento, as pessoas magnânimas parecem ter em vista as honrarias, pois aspiram principalmente a elas, mas de conformidade com seus méritos. As pessoas pusilânimes são deficientes porque pecam por falta seja em comparação com seus próprios méritos, seja em comparação com as aspirações das pessoas magnânimas. As pessoas pretensiosas pecam pelo excesso em comparação com seus próprios méritos, mas não excedem às aspirações das pessoas magnânimas.

Então as pessoas magnânimas, tendo mais méritos, devem ser boas no mais alto grau, pois as pessoas melhores sempre merecem mais, e a melhor de todas merece o máximo. Portanto, as pessoas realmente magnânimas devem ser necessariamente boas. E a grandeza em relação a cada espécie de excelência moral parece característica das pessoas magnânimas. Efetivamente, seria totalmente incompatível com um homen magnânimo fugir do perigo, desvencilhando-se de suas armas, ou agir injustamente; e com que objetivos praticaria atos degradantes um homem para quem nada é grande? Se examinarmos as particularidades desta disposição da alma, uma pessoa magnânima que não fosse boa pareceria o maior absurdo. Ademais, se ela fosse má não mereceria honrarias, pois estas são o prêmio da
1124 a excelência moral, e é aos bons que o concedemos. Então parece que a magnanimidade é uma espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, pois ela realça a sua grandeza e não existe sem elas. Portanto, é difícil ser realmente magnânimo, pois a magnanimidade é impossível sem a excelência de caráter. É principalmente com honrarias e degradações, então, que as pessoas magnânimas se preocupam; grandes honrarias, conferidas por pessoas de mérito, dar-lhes-ão um prazer moderado, pois elas pensarão que estarão recebendo somente o que lhes é devido, ou até menos, pois não pode haver honrarias condizentes com a excelência moral perfeita; mesmo assim elas de qualquer modo as aceitarão, já que nada há de melhor para lhes ser concedido; mas elas desdenharão completamente honrarias vindas de um pessoa qualquer e por motivos triviais — não é isto que elas merecem —, bem como a degradação, pois em seu caso ela não pode ser justa. Então, como já foi dito[113], as pessoas magnânimas se preocupam principalmente com honrarias, mas elas também se conduzirão moderadamente a propósito da riqueza, do poder e de todas as venturas e desventuras, independentemente do que lhes aconteça, e nem se rejubilarão excessivamente com a boa sorte, nem sofrerão demasiadamente com a má sorte; mesmo em relação às honrarias, aliás, elas não se conduzirão como se estas fossem uma grande coisa. O poder e a riqueza são desejáveis por causa das honrarias (pelo menos as pessoas que os têm os desejam para obter honrarias graças a ambos); para as pessoas que atribuem pouca importância até às honrarias,

as outras coisas também devem significar pouco. É por isto que se pensa que as pessoas magnânimas são soberbas.

Pensa-se igualmente que os dons da sorte contribuem para a magnanimidade. Com efeito, pensa-se que as pessoas bem nascidas merecem honrarias, da mesma forma que as detentoras de poder e riqueza, pois elas estão numa posição superior, e tudo que tem superioridade em alguma coisa boa é distinguido com as maiores honrarias. Sendo assim, os próprios dons da sorte tornam as pessoas ainda mais magnânimas, pois elas recebem honrarias de alguns por terem sido aquinhoadas com tais dons; mas na verdade somente as pessoas boas devem ser distinguidas com honrarias, embora aquelas que desfrutam de ambas as vantagens sejam consideradas ainda mais dignas de honrarias. Mas não se justifica que aquelas que recebem os dons da sorte sem ter excelência moral tenham pretensões a altas honrarias nem ao nome de magnânimas, pois as honrarias e a magnanimidade pressupõem uma perfeta excelência moral. Mesmo as pessoas que só receberam os dons da sorte se tornam soberbas e insolentes; com efeito, sem excelência moral não é fácil ter os dons da sorte
1124b condignamente; sendo incapazes de tê-los assim, e julgando-se superiores às outras, as pessoas nestas condições desprezam as outras e fazem o que lhes apraz. Elas imitam as pessoas magnânimas sem ser realmente magnânimas, e as copiam como podem; logo, tais pessoas não agem de conformidade com a excelência moral, mas desdenham as outras. As pessoas realmente magnânimas desdenham justamente, pois elas pensam o que é verdade, enquanto a maioria desdenha sem fundamento.

As pessoas magnânimas não correm para o perigo por motivos corriqueiros nem anseiam pelo perigo, pois elas dão valor a poucas coisas; contudo, elas enfrentarão grandes perigos, e quando estiverem em perigo não se preocuparão com a salvação de sua vida, sabendo que há circunstâncias em que ela não é digna de ser vivida. Elas são pessoas do tipo das que fazem benefícios, mas se constragem por recebê-los, pois o primeiro caso é uma característica de superioridade, e outro de inferioridade. Elas retribuem os benefícios recebidos em escala ainda maior, pois assim o benfeitor inicial, além de ser compensado, ficará em débito, e elas sairão ganhando na troca. Elas parecem guardar na memória qualquer serviço prestado, mas não os serviços recebidos (quem recebe um serviço é inferior a quem o presta, e as pessoas magnânimas querem ser superiores), e ouvem falar dos primeiros com prazer, e dos últimos com desgosto; parece que é por isto que Tétis não menciona a Zeus os serviços que lhe prestou [114], e que os espartanos não aludem aos serviços por eles prestados aos atenienses, e sim aos recebidos [115]. Também é característico das pessoas magnânimas nada pedir, ou quase nada, mas ajudar prontamente, e ser altivas diante de pessoas que ocupam posições elevadas e

desfrutam de boa sorte, mas corteses em relação às pessoas de posses moderadas (é difícil e distinto ser superior às primeiras, mas é fácil sê-lo em relação às últimas, e uma atitude altiva em relação às primeiras não é sinal de falta de princípios; diante de pessoas humildes isto é tão baixo quanto uma demonstração de força contra os fracos). São também características das pessoas magnânimas: não ambicionar coisas geralmente estimadas ou coisas em que outras pessoas são as primeiras; ser displicentes e discretas, exceto nos casos em que estão em jogo grandes honrarias ou realizações importantes; e ser pessoas de poucos feitos, mas grandes e notáveis. Elas também devem ser ostensivas em seu ódio e seu amor (dissimular os sentimentos, ou seja, preocupar-se menos com a verdade que com a opinião pública, é sinal de temor), devem falar e agir ostensivamente (por desdenharem as outras, as pessoas magnânimas têm
1125 a de ser francas), e devem falar a verdade, salvo quando falam ironicamente (com as pessoas comuns, as pessoas magnânimas devem ser irônicas). Elas devem ser incapazes de viver em função de outras pessoas, a não ser que se trate de amigos (viver assim é próprio de escravos e é por isso que todos os aduladores são subservientes e as pessoas de baixa categoria são aduladoras). Tampouco elas são propensas à admiração, pois nada para elas é grande, nem guardam erros na memória, pois uma memória implacável não é sinal de magnanimidade, especialmente em relação a erros, que é preferível esquecer. As pessoas magnânimas também não são de muitas palavras; elas não falam de si mesmas nem dos outros, pois não lhes interessa ser elogiadas nem ouvir censuras a outras pessoas; elas também não são propensas a elogiar, e pela mesma razão não falam mal dos outros, nem mesmo de seus inimigos, exceto por desdém. Em disputas inevitáveis ou triviais, elas, menos que quaisquer outras, lamentar-se-ão ou pedirão ajuda, pois quem age assim demonstra atribuir importância a tais disputas. São as pessoas magnânimas que preferem possuir coisas belas e sem grande valor venal em vez de coisas valiosas e úteis, pois este procedimento é mais compatível com uma personalidade independente.

São mais adequados a uma pessoa magnânima um andar lento, uma voz grave e uma dicção cuidada, pois não se deve esperar que as pessoas que se preocupam com poucas coisas sejam apressadas, nem que as que não consideram coisa alguma realmente grande sejam agitadas; uma voz estridente e um andar precipitado denotam pressa e agitação.

As pessoas magnânimas são assim; as que pecam por falta em comparação com elas são pusilânimes, e as que pecam por excesso são pretensiosas. Estas também não são consideradas más (elas não fazem mal), mas apenas estão erradas. Com efeito, as pessoas pusilânimes, sendo dignas de boas coisas, privam-se a si mesmas daquilo que merecem; parece haver algo errado em relação a elas, porque elas não se julgam dignas de boas coisas, e também parece que elas não se conhecem a si mesmas; se

assim não fosse elas desejariam as coisas que merecem, pois estas são boas. Mas tais pessoas não parecem insensatas, e sim retraídas sem motivos para sê-lo. Esta ponderação, todavia, na realidade parece torná-las piores, pois cada espécie de pessoa aspira ao equivalente aos seus méritos, e as pessoas pusilânimes se retraem até diante de ações e propósitos nobilitantes, por se julgarem indignas deles, privando-se até de bens materiais. As pessoas pretensiosas, ao contrário, são insensatas e ignorantes até em relação a si mesmas, a ponto de ostentarem os seus defeitos; elas assumem responsabilidades honrosas das quais não são dignas, e logo suas deficiências são descobertas; elas são exibicionistas em seu modo de vestir e em suas maneiras e outras atitudes do mesmo gênero; elas querem que todos vejam a sua prosperidade, e falam dela como se merecessem homenagens por isto. Mas a pusilanimidade é mais contrária à magnanimidade do que a pretensão, pois ela é mais freqüente e pior.

A magnanimidade, então, relaciona-se com as honrarias, e em grande escala, como já dissemos[116].

4. Parece haver também no âmbito da honra, como já dissemos em nossas primeiras observações a este respeito [117], uma espécie de excelência moral que se relacionaria com a magnanimidade, da mesma forma que a liberalidade se relaciona com a magnificência. Efetivamente, nenhuma delas tem coisa alguma a ver com a grandeza, mas nos predispõem adequadamente a propósito dos objetivos moderados e pequenos; assim como em relação a ganhar e a gastar riquezas há meio termo, excesso e
1125 b falta, também podemos desejar mais honrarias do que é razoável, ou menos, ou das fontes certas e da maneira certa. Censuramos igualmente as pessoas ambiciosas por aspirarem às honrarias mais do que é razoável e de fontes erradas, e as pessoas desambiciosas por não quererem ser honradas sequer por razões nobilitantes; às vezes, porém, louvamos as pessoas ambiciosas por serem enérgicas e por amarem o que é nobilitante, e as desambiciosas por serem comedidas e dotadas de autodomínio, como dissemos em nossa primeira exposição do assunto [118]. É óbvio que, da mesma forma que a expressão "apaixonado por tal ou qual objeto" tem mais de um sentido, não aplicamos o termo "ambição" ou a expressão "paixão pelas honrarias" sempre à mesma coisa, mas quando louvamos tal disposição da alma pensamos mais nas pessoas "apaixonadas pelas honrarias" que na maior parte das outras, e quando a censuramos pensamos nas pessoas mais apaixonadas por elas do que é razoável. Não havendo nome para o meio termo, os extremos parecem disputar o seu lugar, como se ele estivesse vago por inexistência. Mas onde há excesso e falta há também meio termo. Ora: as pessoas tanto desejam as honrarias mais do que devem quanto menos do que devem; logo, é possível desejá-las como se deve; de qualquer modo, esta é a disposição da alma que louvamos, por ser um meio termo no tocante à honra. Relativamente à ambição, parece que o meio termo é a desambição, e relativamente à desambição parece que ele

é a ambição; relativamente a ambos em separado, parece que em certo sentido ele é o que ambos são em conjunto. Parece que isto se aplica também a outras formas de excelência moral, mas no caso presente os extremos são aparentemente contraditórios porque o meio termo não tem um nome específico.

5. A amabilidade é a observância do meio termo em relação à cólera; como falta um nome específico para o estado intermediário, e os extremos praticamente também não têm nome, colocamos a amabilidade no meio termo, embora ela se incline para a falta, que não tem nome. O excesso pode ser chamado de uma espécie de irascibilidade, pois a emoção neste caso é a cólera, enquanto suas causas são muitas e variadas.

As pessoas que se encolerizam por motivos justos e com as pessoas certas, e, além disto, como devem, quando devem e enquanto devem, são dignas de louvor. Estas, então, serão as pessoas amáveis, pois a amabilidade é louvável. De fato, as pessoas amáveis tendem a permanecer imperturbáveis e a não se deixarem dominar pela emoção, e a encolerizar-se somente da maneira, com as coisas e durante o tempo ditados pela razão; mas pensa-se que elas erram no sentido da falta, pois as pessoas amáveis não são vingativas e tendem mais a fazer concessões.

A falta, seja ela uma espécie de "não-irascibilidade" ou outra coisa, é reprovável, porquanto as pessoas que não se encolerizam com as coisas que devem encolerizá-las são consideradas insensatas, tanto quanto as que não se encolerizam da maneira certa, no momento certo, ou com as
1126 a pessoas certas; pensa-se, com efeito, que tais pessoas não têm sensibilidade nem sofrem diante de uma ofensa e, já que não se encolerizam, pensa-se que elas são incapazes de defender-se; considera-se servil suportar um insulto a si mesmo e admitir que um amigo seja insultado.

O excesso pode manifestar-se em todas as situações mencionadas, pois alguém pode encolerizar-se com a pessoa errada, por coisas erradas, mais do que o razoável, mais depressa ou durante muito tempo; mas nem todos estes excessos ocorrem numa mesma pessoa. De fato, eles não poderiam ocorrer, pois o mal destrói-se a si mesmo, e se torna insuportável se for total. As pessoas irascíveis se encolerizam rapidamente, e com as pessoas erradas, e mais do que é razoável, mas sua cólera cessa prontamente — este é o aspecto mais favorável em relação a elas. Isto lhes acontece porque elas não refreiam a sua cólera, mas revidam abertamente graças ao seu temperamento, e então sua cólera cessa. Por causa do excesso as pessoas coléricas são irascíveis e se encolerizam por qualquer coisa e em todas as ocasiões; daí vem o seu nome. As pessoas rancorosas são difíceis e implacáveis, e sustentam a sua cólera durante muito tempo, já que reprimem a sua emoção; mas a cólera cessa quando elas revidam, pois a vingança as alivia, produzindo nelas prazer em vez de sofrimento; se não

revidam, elas continuam a carregar o peso do ressentimento, pois como sua cólera é oculta ninguém tenta sequer persuadi-las a acalmar-se, e é preciso tempo para uma pessoa digerir a cólera sozinha. Estas pessoas são as mais problemáticas para si mesmas e para seus amigos mais próximos. Chamamos mal-humoradas as pessoas que se irritam com as coisas erradas, mais do que é razoável e durante mais tempo, e não podem reconciliar-se enquanto não conseguem uma reparação ou não se vingam.

Consideramos o excesso mais contrário à amabilidade do que a falta, pois não somente ele é mais comum (é humano ser vingativo), como também é pior conviver com as pessoas mal-humoradas.

O que dissemos na primeira parte de nossa exposição sobre o assunto[119] se torna mais evidente em face do que vamos dizer agora. Não é fácil definir de que maneira, com quem, com que fundamentos e durante quanto tempo alguém deve encolerizar-se, e em que ponto se deixa de agir corretamente e se começa a estar errado. Com efeito, as pessoas que se desviam ligeiramente do ponto certo, seja para mais ou para menos, não são censuradas, e às vezes elogiamos as que tendem para a falta e lhes damos o nome de "amáveis", e às vezes chamamos as pessoas ásperas de viris, por serem capazes de comandar. Não é fácil determinar com palavras até que ponto e como uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável, pois a decisão depende dos fatos particulares e o julgamento depende da percepção de cada um. Mas pelo menos uma coisa já é clara quanto a isto: o meio termo é louvável, e é graças a ele que nos encolerizamos com as pessoas certas, pelas coisas certas, da maneira certa,
1126 b etc., enquanto os excessos e faltas são censuráveis — ligeiramente, se ocorrem em pequena escala, mais, se ocorrem em escala maior, e muito mais se ocorrem numa escala extrema. É evidente, então, que devemos adotar o meio termo. Estas considerações sobre as disposições da alma relacionadas com a cólera são suficientes.

6. Nas reuniões, no convívio social e no relacionamento por meio de palavras ou atos, algumas pessoas são consideradas amáveis — por exemplo, as que para agradar elogiam a todos e nunca fazem objeções, pensando que seu dever é não desagradar às pessoas com as quais entram em contacto; aquelas que, ao contrário, fazem objeções a tudo e não têm a mínima preocupação com o desagrado que causam, são chamadas intratáveis e altercadoras. É óbvio que ambas as disposições descritas são condenáveis e que o meio termo é louvável — a tendência a concordar com o que se deve e a discordar do que se deve e como se deve; mas esta disposição ainda não recebeu um nome, embora ela se assemelhe muito à amizade. Com efeito, as pessoas que se enquadram no meio termo se assemelham muito àquelas que, com o complemento da afeição, chamamos de bons amigos. Mas tal disposição difere da amizade pela ausência de emoção e afeição na convivência, pois uma pessoa com este caráter

comporta-se em relação a tudo da maneira certa, não por um sentimento pessoal de amor ou de ódio, mas por amabilidade natural. Ela terá este comportamento tanto em relação às pessoas que conhece quanto às que não conhece, em relação às pessoas íntimas e às que não o são (em cada um destes casos, todavia, ela se conduzirá da maneira mais conveniente em face das circunstâncias). Realmente, não é apropriado ter as mesmas atenções em relação a pessoas íntimas e a pessoas estranhas, nem são as mesmas as condições que justificam desgostá-las. Dissemos de um modo geral que as pessoas amáveis convivem com as demais da maneira certa, mas é com vistas ao que é honroso e conveniente que elas visam a não causar desgostos ou a contribuir para o prazer. Elas parecem efetivamente preocupadas com os prazeres e desgostos no convívio social, e sempre que não lhes for honroso ou for prejudicial contribuir para o prazer elas se recusarão a fazê-lo, e darão preferência até a causar desgosto; de maneira idêntica, se sua aquiescência quanto às ações de outras pessoas puder trazer desonra, e não pequena, ou danos a outras pessoas, enquanto sua oposição pode trazer apenas um certo aborrecimento, as pessoas amáveis não aquiescerão, e até desaprovarão tais ações. Elas conviverão de maneiras diferentes com pessoas de alta categoria e com pessoas simples,
1127 a com conhecidos mais chegados e mais distantes (o mesmo se aplica a propósito de todas as outras diferenças), tratando cada classe com a deferência adequada; ademais, ainda que por causa do próprio prazer possam dar preferência a contribuir para ele e a abster-se de causar sofrimento, elas se deixarão guiar pela consideração das conseqüências, se estas forem mais importantes, ou seja, pela honra e pela conveniência. Tendo em vista um grande prazer futuro, elas também poderão causar pequenos aborrecimentos imediatos.

Este é então o meio termo, mas não lhe foi dada uma designação própria; das pessoas que proporcionam prazer àquelas com as quais convivem, as que desejam ser agradáveis sem qualquer objetivo ulterior são amáveis, mas as que agem desta forma com a intenção de obter alguma vantagem em relação a dinheiro ou a coisas que o dinheiro compra são aduladoras. Por outro lado, as pessoas que fazem objeções a tudo são, como já dissemos [120], intratáveis e altercadoras. As situações extremas parecem contraditórias porque o meio termo não tem uma designação própria.

7. A observância do meio termo em relação à jactância se relaciona quase com as mesmas coisas, e também não tem uma designação própria. Não fará mal descrever igualmente estas disposições da alma, pois não somente ficaremos conhecendo melhor os fatos relativos ao caráter se as examinarmos mais de perto, como ainda nos convenceremos de que as formas de excelência moral são realmente meios termos se virmos que este conceito

se aplica a todos os casos. Já descrevemos as pessoas cujo objetivo ao conviver com outras na esfera da vida social é causar prazer ou desgosto [121]; falaremos agora daquelas que buscam a verdade ou a falsidade tanto em palavras e em atos quanto em suas próprias pretensões. Pensa-se que as pessoas jactanciosas inclinam-se a pretender as coisas que trazem glória, quando ainda não as têm, ou a pretender mais quando já as têm; o falso modesto, por outro lado, tende a negar ou a minimizar o que tem,
1127 b enquanto as pessoas que ocupam o meio termo são as que dão às coisas os seus nomes certos, sendo sinceras quer em sua conduta, quer em suas palavras, confirmando que têm o que realmente lhes pertence, nem mais, nem menos. Cada um destes tipos de conduta pode ser adotado com ou sem um objetivo. Cada pessoa, todavia, fala, age e vive de acordo com seu caráter se não está agindo com algum objetivo ulterior; a falsidade é em si mesma ignóbil e condenável, enquanto a verdade é nobilitante e digna de louvor. Sendo assim, as pessoas sinceras são outro caso de pessoas que, estando no meio termo, merecem louvor, e ambas as espécies de pessoas insinceras são censuráveis, particularmente as pessoas jactanciosas. Discutamos cada uma das espécies, então, mas primeiro falemos das pessoas sinceras.

Não estamos falando das pessoas que honram seus compromissos, nem de assuntos relativos à justiça ou injustiça (isto tem a ver com outra espécie de excelência moral), e sim das pessoas que, em matérias nas quais nada deste gênero está em jogo, são sinceras tanto em suas palavras quanto em sua conduta porque este é o seu caráter. Um homem desta espécie pode ser considerado um homem de bem, pois as pessoas que amam a verdade e são sinceras quando nada está em jogo, serão ainda mais sinceras quando algo estiver em jogo; elas evitarão a falsidade como algo ignóbil neste último caso, pois já a evitam por si mesma, e tais pessoas são dignas de louvor. As pessoas sinceras divergirão da verdade, se for o caso, no sentido de atenuá-la, e nunca de exagerá-la, pois tal atitude será mais compatível com a conveniência, já que todo exagero é desagradável.

As pessoas que, sem qualquer objetivo ulterior, têm pretensões ao que não lhes pertence, constituem uma espécie desprezível (se não fossem assim elas não ficariam satisfeitas com a falsidade); daquelas pessoas que têm tais pretensões com um objetivo ulterior, as que as têm por causa da reputação e de honrarias não merecem maior censura (apesar de serem jactanciosas), mas as que as têm por dinheiro, ou coisas que trazem dinheiro, mostram um caráter mais repugnante (não é a potencialidade que faz o jactancioso, e sim o propósito, pois uma pessoa é jactanciosa em decorrência desta disposição da alma e por ser como é); da mesma forma, algumas pessoas são mentirosas porque gostam de mentir, e outras porque desejam reputação ou ganhos. As pessoas que são jactanciosas com vistas à reputação pretendem ter qualidades do tipo das que provocam elogios ou

congratulações, mas aquelas cujo objetivo é o ganho pretendem ter qualidades que podem ser úteis aos que convivem com elas, e que também podem ser simuladas sem que sua falsidade seja facilmente desmascarada (por exemplo, dons proféticos e conhecimentos filosóficos ou médicos). É por isto que muita gente tem a pretensão de conhecer estas coisas e se vangloria deste conhecimento, pois as características mencionadas estão presentes em tais pessoas.

Os falsos modestos, que minimizam suas qualidades, parecem ter um caráter mais atarente; com efeito, pensa-se que eles adotam esta atitude não com o intuito de ganho, mas para não darem a impressão de ostentação; as qualidades cuja posse eles negam são principalmente qualidades muito apreciadas, como acontecia com Sócrates. Aqueles que negam a posse de qualidades triviais ou óbvias são chamados de embusteiros e são mais desaprezíveis; às vezes esta falsa modéstia se assemelha à jactância, como acontece com o modo de vestir dos espartanos[122], pois tanto a extrema negligência quanto o cuidado excessivo em relação às roupas são um sinal de jactância. Mas as pessoas que usam parcimoniosamente a falsa modéstia e se retraem acerca de qualidades não muito conspícuas parecem atraentes. São as pessoas jactanciosas que parecem o contrário das sinceras, pois o pior caráter é o das primeiras.

8. Mas já que o repouso também faz parte da vida, e ele inclui o lazer e o entretenimento, aqui parece haver igualmente uma espécie de convivência em que há lugar para o bom gosto, que neste caso consiste em dizer, e também ouvir, que se deve e como se deve. O tipo de pessoa com a qual se está falando ou que se está ouvindo também faz diferença. É evidente que também neste caso há o excesso e a falta em relação a um meio termo. As pessoas que tendem para o excesso na ânsia de gracejar são consideradas bufões vulgares, esforçando-se por provocar o riso a qualquer preço; seu interesse maior é provocar uma gargalhada, e não dizer o que é conveniente e evitar o desgosto naquelas pessoas que são o
1128 a objeto de seus gracejos. Aquelas que, ao contrário, são incapazes de fazer um gracejo e não suportam aqueles que o fazem, são consideradas enfadonhas e grosseiras. As pessoas, porém, que gracejam com bom gosto, são chamadas espirituosas, ou seja, dotadas de presença de espírito, que se traduz em repentes pertinentes; tais repentes são considerados movimentos do caráter, e da mesma forma que o corpo é apreciado por seus movimentos, o caráter também o é. O aspecto ridículo das coisas, todavia, está sempre visível, e a maioria das pessoas se compraz mais do que devia com brincadeiras e gracejos, de tal forma que os bufões também são chamados de espirituosos porque há quem os ache atraentes; o que acaba de ser dito, entretanto, evidencia, que eles são diferentes, e não pouco, das pessoas espirituosas. A disposição intermediária é caracterizada também pelo senso da conveniência ou tato; as pessoas sensíveis neste sentido

dirão e permitirão que se lhes digam coisas convenientes a um homem dotado de excelência moral e polido; com efeito, há coisas que tais pessoas podem dizer e ouvir a título de gracejo dentro do conceito de conveniência, e os gracejos de uma pessoa polida diferem dos de uma pessoa vulgar, tanto quanto os gracejos de uma pessoa educada diferem daqueles de uma pessoa sem educação. Esta diferença pode ser notada na comparação das comédias antigas com as novas; os autores das primeiras divertiam com a obscenidade, mas os das últimas preferem as insinuações, e as duas coisas diferem, e não pouco, quanto à conveniência. Poderíamos então definir as pessoas que gracejam agradavelmente como as que dizem o que não é inconveniente para uma pessoa polida, ou como as que não causam desgosto aos que as ouvem, ou até lhes dão prazer? Ou a última parte da definição é de qualquer modo vaga, já que coisas diferentes são detestáveis ou agradáveis para pessoas diferentes? O tipo de gracejo que elas ouvirão será o mesmo, pois os gracejos que elas podem tolerar são os mesmos que elas próprias dizem. Há então gracejos que elas não dirão, pois o gracejo é uma espécie de abuso, e os legisladores nos proíbem de abusar de certas coisas (talvez algumas formas de gracejo também devam ser proibidas). As pessoas cultas e polidas, portanto, são como as descrevemos, já que elas são como que uma lei para si mesmas.

São estas pessoas que ficam no meio termo, quer as chamemos de pessoas de bom gosto, ou espirituosas; os bufões, por outro lado, são as pessoas que não podem resistir ao desejo de gracejar, e não poupam nem a si mesmas nem as outras pessoas se podem provocar com isto uma gargalhada; eles dizem coisas que um homem polido nunca diria, algumas das quais este não gostaria sequer de ouvir. Quanto às pessoas enfadonhas, elas são imprestáveis para o convívio social, porquanto não o animam de forma alguma e acham que tudo está errado. Mas seja como for o lazer e o entretenimento parecem constituir um fator necessário à vida.

Então os meios termos na conduta, que acabamos de descrever, são três, e todos se relacionam com a convivência em palavras e atos de algum tipo. Eles diferem todavia, porque um deles se relaciona com a verdade, e os outros dois com o que é agradável. Um dos que se relacionam com o
1128 b que é agradável se manifesta através de gracejos, e o outro no convívio social em geral.

9. O sentimento de vergonha não pode ser descrito propriamente como uma forma de excelência moral, pois ele mais parece uma emoção do que uma disposição da alma. Seja como for, ele é definido como uma espécie de temor da desonra, e produz um efeito análogo ao do temor do perigo, pois as pessoas que se sentem envergonhadas coram, e as que temem a morte empalidecem. Em ambos os casos, de certo modo, elas parecem ter sentido emoções fisiológicas, que são consideradas mais características de sentimentos que de disposições da alma.

Este sentimento não se coaduna com todas as idades, mas somente com a adolescência. De fato, pensamos que os adolescentes costumam envergonhar-se porque vivem em função das emoções, e portanto cometem muitos erros, mas são refreados pela vergonha. Louvamos então os adolescentes que se mostram envergonhados, mas ninguém louvaria uma pessoa idosa por envergonhar-se, pois imaginamos que ela seja incapaz de fazer qualquer coisa de que deva sentir vergonha. Realmente, o sentimento de desonra não é sequer uma característica das pessoas boas[123], porquanto ele é concomitante com as más ações (tais ações não devem ser praticadas, e não faz diferença se algumas delas são verdadeiramente desonrosas e outras o são apenas segundo a opinião geral, pois nenhuma destas duas espécies de ações deve ser praticada, de tal forma que nenhuma desonra deve ser sentida); o simples fato de alguém ser capaz de praticar uma ação desonrosa é característico de uma pessoa má. É absurdo que alguém seja constituído de tal forma que possa sentir-se desonrado se pratica uma ação deste tipo e se considere uma boa pessoa por esta razão, pois somente se sente vergonha por ações voluntárias, e as pessoas boas jamais praticarão más ações voluntariamente. Mas se pode dizer que o sentimento de vergonha é uma boa coisa condicionalmente, na acepção de que uma pessoa boa se sentiria envergonhada se praticasse tais ações; mas a excelência moral não é condicional. Se a impudência, ou seja, o fato de alguém não se envergonhar por praticar ações vergonhosas, é um mal, nem por isto será bom envergonhar-se por praticar ações deste tipo. A continência também não é uma forma de excelência moral, e sim uma forma híbrida de disposição da alma; isto, porém, será explicado depois. Agora falemos da justiça.

LIVRO V

1. Com vistas à justiça e à injustiça, devemos indagar quais são as espécies de ações com as quais elas se relacionam, que espécie de meio termo é a justiça, e entre que extremos o ato justo é o meio termo. Nossa investigação seguirá o mesmo curso das discussões anteriores.

Observamos que, segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças à qual elas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é a disposição da alma graças à qual elas agem injustamente e desejam o que é injusto. Adotemos também esta definição em princípio.

1129 a

Efetivamente, não acontece com as ciências e com as aptidões o mesmo que acontece com as disposições da alma. Uma única aptidão ou ciência trata de coisas contrárias, mas uma disposição da alma que leva a um certo resultado não pode levar também ao resultado contrário; a circunstância de termos saúde não resulta de fazermos o que é contrário à saúde, e sim o que é saudável, e dizemos que um homem caminha saudavelmente quando ele caminha como caminham os homens saudáveis.

É por isto que muitas vezes se reconhece uma disposição da alma graças a outra contrária, e muitas vezes as disposições são identificadas por via das pessoas nas quais elas se manifestam; com efeito, no primeiro caso, por exemplo, se as boas condições físicas são conhecidas as más condições também serão conhecidas, e no segundo caso as boas condições são conhecidas por via das pessoas que estão em boas condições, e estas pessoas são conhecidas por via de suas boas condições. Se a boa condição consiste numa carnatura firme, a má condição consistirá necessariamente numa carnatura flácida, e saudável será aquilo que causa a firmeza da carnatura. Disto decorre que, na maioria dos casos, se um dos contrários é

ambíguo o outro será também ambíguo — por exemplo, se "justo" é ambíguo, "injusto" e "injustiça" também serão.

Ora: "justiça" e "injustiça" parecem ser termos ambíguos, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros a ambigüidade não é notada, enquanto no caso de coisas muito diferentes designadas por uma expressão comum, a ambigüidade é comparativamente óbvia; por exemplo (neste caso a diferença na forma exterior é grande), o uso ambígüo da palavra *kleis* para significar a clavícula de um animal e o objeto com que se fecha uma porta [14]. Determinemos então em quantos sentidos se diz que uma pessoa é injusta. O termo "injusto" se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas (no sentido de quererem mais do que aquilo a que têm direito) e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo.

Já que as pessoas injustas são ambiciosas, elas devem ser injustas a respeito de bens (não de todos os bens, mas daqueles de que dependem a prosperidade e a adversidade; considerados de maneira irrestrita, eles são sempre bons, mas para uma determinada pessoa nem sempre o são). Apesar disto as pessoas rezam para ter estes bens e os buscam, embora não
1129 b devam agir desta maneira; elas deveriam rezar para que as coisas irrestritamente boas possam ser boas também para elas, e deveriam escolher efetivamente as coisas que são boas para elas.

As pessoas injustas, todavia, não escolhem sempre o maior quinhão (das coisas irrestritamente más elas escolhem o menor quinhão); de qualquer forma, porém, considera-se que elas são ambiciosas, pois o menor de dois males em certo sentido parece um bem, e ser ambicioso significa ambicionar em termos de bens. Chamemos tais pessoas de "iníquas", pois este termo é abrangente e inclui ao mesmo tempo querer muito as coisas boas e pouco as más.

Como as pessoas que infringem as leis parecem injustas e as cumpridoras da lei parecem justas, evidentemente todos os atos conformes à lei são justos em certo sentido; com efeito, os atos estipulados pela arte de legislar são conformes à lei, e dizemos que cada um deles é justo. Em seus preceitos sobre todos os assuntos as leis visam ao interesse comum a todas as pessoas, ou às melhores, ou às pessoas das classes dominantes, ou algo do mesmo tipo, de tal forma que em certo sentido chamamos justos os atos que tendem a produzir e preservar a felicidade, e os elementos que a compõem, para a comunidade política. E a lei determina igualmente que ajamos como agem os homens corajosos (ou seja, que não desertemos de nosso posto, nem fujamos, nem nos desvencilhemos de nossas armas), e como os homens moderados (ou seja,

que não cometamos o adultério nem ultrajes), e como os homens amáveis (ou seja, que não agridamos os outros, nem falemos mal deles), e assim por diante em relação às outras formas de excelência moral, impondo a prática de certos atos e proibindo outros; as determinações das leis bem elaboradas são boas e as das leis elaboradas apressadamente não chegam a ser igualmente boas.

Então a justiça neste sentido é a excelência moral perfeita, embora não
1130 a o seja de modo irrestrito, mas em relação ao próximo. Portanto a justiça é freqüentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, e "nem a estrela vespertina nem a matutina é tão maravilhosa" [125]; e também se diz proverbialmente que

"na justiça se resume toda a excelência" [126].

Com efeito, a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo. É por isto que se consideram bem ditas as palavras de Bias [127]: "O exercício do poder revela o homem", pois os governantes exercem necessariamente o seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade.

Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o "bem dos outros" [128]; de fato, ela se relaciona com o próximo, pois faz o que é vantajoso para os outros, quer se trate de um governante, quer se trate de um companheiro da comunidade. O pior dos homens é aquele que põe em prática sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus amigos, e o melhor dos homens não é aquele que põe em prática sua excelência moral em relação a si mesmo, e sim em relação aos outros, pois esta é uma tarefa difícil. Neste sentido, então, a justiça não é uma parte da excelência moral, mas a excelência moral inteira, nem seu contrário, a injustiça, é uma parte da deficiência moral, mas a deficiência moral inteira. A diferença entre a excelência moral e a justiça nesse sentido é óbvia diante do que já dissemos: elas são a mesma coisa, mas sua essência não é a mesma; a disposição da alma que é a justiça praticada especificamente em relação ao próximo, quando é um certo tipo de disposição irrestrita, é a excelência moral.

2. Mas afinal de contas o objeto de nossa investigação é a justiça que é uma parte da excelência moral, pois sustentamos que há uma justiça desta espécie. Da mesma forma, estamos investigando a injustiça no sentido restrito.

A existência da injustiça é indicada pelo fato de que, enquanto as

pessoas que mostram em ação as outras formas de deficiência moral agem realmente de maneira errada, mas sem ser ambiciosas (por exemplo, o homem que em combate se desvencilha de seu escudo por covardia, ou que fala asperamente por irascibilidade, ou que deixa de ajudar financeiramente um amigo por avareza), as pessoas ambiciosas não mostram na maioria das vezes qualquer uma destas formas de deficiência moral — e muito menos todas juntas —, mas certamente mostram alguma espécie de maldade (por isto as censuramos) e injustiça. Há então outra espécie de injustiça que é uma parte da injustiça em geral, e uma acepção da palavra "injusto" que corresponde a uma parte do que é injusto no sentido geral de "ilegal". Ademais, se uma pessoa comete o adultério pensando em obter proveito e ganha dinheiro agindo assim, enquanto outra o comete compelida pelo desejo e é punida por isto, a última deveria ser
1130 b considerada concupiscente em vez de ambiciosa, ao passo que a primeira é injusta, mas não concupiscente; é evidente, portanto, que ela é injusta por querer ganhar com seu ato. Além disto, os demais atos injustos são imputados a algum tipo específico de deficiência moral — por exemplo, o adultério é imputado à concupiscência, a deserção de um companheiro em combate é imputada à covardia e a violência física é imputada à cólera; mas se uma pessoa obtém proveito graças a um ato injusto, sua ação não é imputada senão à injustiça. É evidente, portanto, que além da injustiça em sentido amplo há outra espécie de injustiça em sentido estrito, que tem o mesmo nome e a mesma natureza da primeira, da qual ela é uma parte, porque sua definição se enquadra no mesmo gênero; ambas as espécies de injustiças se manifestam na convivência entre as pessoas, mas uma se relaciona com a honra, ou com o dinheiro, ou com a segurança (ou seja qual for o nome, se pudermos empregá-lo para englobar todas estas coisas) e sua motivação é o prazer decorrente do ganho, enquanto a outra se relaciona com tudo que está na esfera de ação do homem bom.

É óbvio, então, que há mais de uma espécie de justiça, e que uma delas é distinta da excelência moral como um todo; devemos tentar descobrir a espécie e os atributos da justiça neste sentido estrito.

Os dois significados que distinguimos no "injusto" são "ilegal" e "iníquo". A "ilegal" corresponde a acepção de injustiça mencionada pouco antes. Mas já que o iníquo e o ilegal não são a mesma coisa, sendo diferentes da mesma forma que a parte é diferente do todo (tudo que é iníquo é ilegal, mas nem tudo que é ilegal é iníquo), o injusto e a injustiça no sentido do iníquo não são os mesmos da primeira espécie, e sim diferentes dela, da mesma forma que a parte é diferente do todo; efetivamente, a injustiça neste sentido é uma parte da injustiça em sentido amplo, e igualmente a justiça que estamos examinando agora é uma parte da justiça em sentido amplo. Temos por conseguinte de discutir a justiça e

a injustiça em sentido restrito, e igualmente o justo e o injusto em sentido restrito.

Podemos então deixar de lado a justiça correspondente à excelência moral em seu todo, e a injustiça correspondente a esta justiça, sendo uma delas o exercício da excelência moral como um todo, e a outra o exercício da deficiência moral como um todo, ambas em relação ao próximo. É óbvia a maneira de distinguir o significado do "justo" e do "injusto" correspondentes a elas, pois praticamente a maioria dos atos prescritos pela lei é constituída de atos prescritos tendo em vista a excelência moral como um todo; de fato, a lei nos manda praticar todas as espécies de excelência moral e nos proíbe de praticar qualquer espécie de deficiência moral, e as prescrições para uma educação que prepara as pessoas para a vida comunitária são as regras produtivas da excelência moral como um todo. Quanto à educação do indivíduo como tal, que o torna irrestritamente um homem bom, devemos determinar mais tarde [129] se tal tarefa é da alçada da ciência política ou de outra ciência, pois talvez não signifique a mesma coisa ser um homem bom e um bom cidadão em todas as cidades.

Uma das espécies de justiça em sentido estrito e do que é justo na acepção que lhe corresponde, é a que se manifesta na distribuição de funções elevadas de governo, ou de dinheiro, ou das outras coisas que
1131 a devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade, pois em tais coisas uma pessoa pode ter uma participação desigual ou igual à de outra pessoa; a outra espécie é a que desempenha uma função corretiva nas relações entre as pessoas. Esta última se subdivide em duas: algumas relações são voluntárias e outras são involuntárias; são voluntárias a venda, a compra, o empréstimo a juros, o penhor, o empréstimo sem juros, o depósito e a locação (estas relações são chamadas voluntárias porque sua origem é voluntária); das involuntárias, algumas são sub-reptícias (como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o desvio de escravos, o assassínio traiçoeiro, o falso testemunho), e outras são violentas, como o assalto, a prisão, o homicídio, o roubo, a mutilação, a injúria e o ultraje.

3. Já que tanto o homem injusto quanto o ato injusto são iníquos, é óbvio que há também um meio termo entre as duas iniqüidades existentes em cada caso. Este meio termo é o igual, pois em cada espécie de ação na qual há um "mais" e um "menos" há também um "igual". Se, então, o injusto é iníquo (ou seja, desigual), o justo é igual, como todos acham que ele é, mesmo sem uma argumentação mais desenvolvida. E já que o igual é o meio termo, o justo será um meio termo. Ora: a igualdade pressupõe no mínimo dois elementos; o justo, então, deve ser um meio termo, igual e relativo (por exemplo, justo para certas pessoas), e na qualidade de meio

termo ele deve estar entre determinados extremos (respectivamente "maior" e "menor"); na qualidade de igual ele pressupõe duas participações iguais; na qualidade de justo ele o é para certas pessoas. O justo, portanto, pressupõe no mínimo quatro elementos, pois as pessoas para as quais ele é de fato justo são duas, e as coisas nas quais ele se manifesta — os objetos distribuídos — são também duas. E a mesma igualdade existirá entre as pessoas e as coisas envolvidas, pois da mesma forma que as últimas — as coisas envolvidas — são relacionadas entre si, as primeiras também o são; se as pessoas não forem iguais, elas não terão uma participação igual nas coisas, mas isto é a origem de querelas e queixas (quando pessoas iguais têm e recebem quinhões desiguais, ou pessoas desiguais recebem quinhões iguais). Além do mais, isto se torna evidente porque aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo "de acordo com o mérito de cada uma"; de fato, todas as pessoas concordam em que o que é justo em termos de distribuição deve sê-lo de acordo com o mérito em certo sentido, embora nem todos indiquem a mesma espécie de mérito; os democratas identificam a circunstância de a distribuição dever ser de acordo com a condição de homem livre, os adeptos da oligarquia com a riqueza (ou nobreza de nascimento), e os adeptos da aristocracia com a excelência.

O justo, então, é uma das espécies do gênero "proporcional" (a proporcionalidade não é uma propriedade apenas das quantidades numéricas, e sim da quantidade em geral). Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, "a linha A está para a linha B assim como a linha B está para a linha C"; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro); o justo envolve também quatro elementos no mínimo, e a razão entre um par de elementos é igual à razão existente entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre as pessoas e as coisas. Então, o elemento A está
1131 b para o elemento B assim como o elemento C está para o elemento D, e portanto, por alternação, A está para C assim como B está para D. Logo, também a soma do primeiro e do terceiro elementos está para a soma do segundo e do quarto assim como o primeiro elemento está para o segundo. Esta é a combinação efetuada por meio de uma distribuição dos quinhões, e a combinação será justa se as pessoas e os quinhões forem combinados desta maneira. O princípio da justiça distributiva, portanto, é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro, e do segundo com o quarto, e o justo nesta acepção é o meio termo entre dois extremos desproporcionais, já que o proporcional é um meio termo, e o justo é o proporcional[130].

Os matemáticos chamam esta espécie de proporção de geométrica, pois é na proporção geométrica que a soma do primeiro e do terceiro termos está para a soma do segundo e do quarto assim como um elemento de cada par de elementos está para outro elemento. A justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos — alguém que recebe parte de alguma coisa e uma participação na coisa — não constituem um mesmo elemento.

O justo nesta acepção é portanto o proporcional, e o injusto é o que viola a proporcionalidade. Neste último caso um quinhão se torna muito grande e o outro muito pequeno, como realmente acontece na prática, pois a pessoa que age injustamente fica com um quinhão muito grande do que é bom e a pessoa que é tratada injustamente fica com um quinhão muito pequeno. No caso do mal o inverso é verdadeiro, pois o mal menor é considerado um bem quando comparado com o mal maior, já que o mal menor deve ser escolhido de preferência ao maior, e o que é digno de escolha é um bem, e o que é mais digno de escolha é um bem ainda maior.

4. A espécie restante de justiça é a corretiva, que tanto se manifesta nas relações voluntárias quanto nas involuntárias. Esta forma do justo tem um caráter diferente da primeira, pois a justiça na distribuição dos bens públicos é sempre conforme à espécie de proporção mencionada acima (também no caso em que se faz a distribuição dos fundos públicos esta distribuição será conforme à mesma razão que se observa entre os fundos trazidos para um negócio pelos vários parceiros); a injustiça contrária a esta espécie de justiça é a que viola esta proporcionalidade. Mas a justiça nas relações privadas é de fato uma espécie de igualdade, e a injustiça nestas relações é uma espécie de desigualdade, mas não conforme à
1132 a espécie de proporção mencionada acima, e sim conforme à proporção aritmética. Com efeito, é irrelevante se uma pessoa boa lesa uma pessoa má, ou se uma pessoa má lesa uma pessoa boa, ou se é uma pessoa boa ou má que comete adultério; a lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça, e trata as partes como iguais, perguntando somente se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça, e se uma infligiu e a outra sofreu um dano. Sendo portanto esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz tenta restabelecer a igualdade, pois também no caso em que a pessoa é ferida e a outra fere, ou uma pessoa mata e a outra é morta, o sofrimento e a ação estão mal distribuídos, e o juiz tenta igualizar as coisas por meio da penalidade, subtraindo do ofensor o excesso do ganho (o termo "ganho" se aplica geralmente a tais casos, ainda que ele não seja um termo apropriado em certos casos — por exemplo, no caso da pessoa que fere — e "perda" se aplica à vítima; de qualquer forma, uma vez estimado o dano, um resultado é chamado "perda" e o outro é chamado "ganho"). O igual, portanto, é o meio termo entre o maior e o menor, mas o ganho e a

perda são respectivamente maiores e menores de modos contrários; maior quinhão de um bem e menor quinhão de um mal são um ganho, e o contrário é uma perda; o meio termo entre eles, como já vimos, é o igual, que chamamos de justo; a justiça corretiva, portanto, será o meio termo entre perda e ganho. É por isto que, quando ocorrem disputas, as pessoas recorrem a um juiz, e ir ao juiz é ir à justiça, porque se quer que o juiz seja como se fosse a justiça viva; e elas procuram o juiz no pressuposto de que ele é uma pessoa "eqüidistante", e em algumas cidades os juízes são chamados de "mediadores", no pressuposto de que, se as pessoas obtêm o meio termo, elas obtêm o que é justo. O justo, portanto, é eqüidistante, já que o juiz o é. O juiz então restabelece a igualdade; as coisas se passam como se houvesse uma linha[131] dividida em dois segmentos desiguais, e o juiz subtraísse a parte que faz com que o segmento maior exceda a metade, e a acrescentasse ao segmento menor. Quando o todo houver sido afinal dividido igualmente, então as partes litigantes dirão que têm aquilo que lhes pertence — isto é, quando elas houverem obtido o que é igual. O igual é o meio termo entre a linha maior e a menor de acordo com a proporção aritmética. Esta é a origem da palavra *díkaion* (= justo); ela quer dizer *dikha* (= dividida ao meio), como se se devesse entender esta última palavra no sentido de *díkaion*; e um *dikastés* (= juiz), é aquele que divide ao meio (*dikhastés*). Com efeito, quando algo é subtraído de um entre dois segmentos iguais e acrescentado ao outro, este outro excede o primeiro em duas vezes a parte subtraída, já que se o que foi subtraído de um segmento não fosse acrescentado ao outro, o último excederia o primeiro somente em uma vez. Portanto, o último excederá o meio termo somente em uma parte, e o meio termo excederá o primeiro, do qual a parte foi
1132 b subtraída, somente em uma parte. Esta demonstração nos leva então a ver aquilo que devemos subtrair da parte que tem mais, e aquilo que devemos acrescentar à parte que tem menos; devemos acrescentar à última a extensão pela qual o meio termo a excede, e subtrair do segmento maior a extensão pela qual ele excede o meio termo. Suponhamos que as linhas AA', BB' e CC' sejam iguais entre si; subtraiamos da linha AA' o segmento AE, e à linha CC' acrescentemos o segmento CD[132], de tal forma que a linha DCC' exceda a linha EA' por CD+EF; então a linha DCC' excederá a linha BB' por CD.

Os termos "perda" e "ganho" nestes casos procedem das operações de troca voluntária; com efeito, para cada pessoa, passar a ter mais do que aquilo que lhe pertencia se chama ganhar, e passa a ter menos do que seu quinhão original se chama perder — por exemplo, nas compras e vendas e em todas as outras transações que a lei deixa à discrição das partes intervenientes; quando, porém, as pessoas não saem nem com mais nem com menos do que tinham, mas apenas com o que já lhes pertencia, elas dizem que têm o que é seu, e que nem perderam nem ganharam.

O justo, portanto, é em certo sentido um meio termo entre o ganho e a perda nas ações que não se incluem entre as voluntárias, e consiste em ter um quinhão igual antes e depois da ação.

5. Algumas pessoas pensam que a reciprocidade é justa de maneira irrestrita, como dizem os pitagóricos, que definem a justiça irrestrita como reciprocidade. Mas a reciprocidade não se identifica nem com a justiça distributiva nem com a corretiva, embora as pessoas queiram identificá-la com a última quando pretendem que o justo para Radamantis tem este significado: "se alguém sofrer o mesmo que infligiu, então teremos a justiça feita"[133]

Realmente, em muitos casos a reciprocidade e a justiça corretiva divergem — por exemplo, se uma autoridade fere uma pessoa qualquer [134], tal autoridade não deve ser ferida pela pessoa em retaliação; se, porém, uma pessoa qualquer fere uma autoridade, tal pessoa deve ser não somente ferida, mas também punida. Além disto, há uma grande diferença entre um ato voluntário e um involuntário, mas nas associações com vistas à permuta de serviços as pessoas se mantêm unidas graças a esta espécie de justiça, que é a reciprocidade conforme à proporcionalidade, e não na base de uma retribuição exatamente igual; é a reciprocidade proporcional que
1133 a mantém a própria cidade unida. As pessoas procuram retribuir o mal com o mal (se não podem agir desta maneira elas se sentem como se fossem escravos) ou o bem com o bem (se não puderem agir desta maneira não haverá permuta, quando é a permuta que as mantém unidas). É por isto que elas destinam um lugar de destaque ao templo das Graças, para fomentar a prática da reciprocidade; com efeito, esta é uma característica da gratidão, e devemos não somente mostrar-nos gratos, retribuindo a quem nos presta serviços, como também devemos, em outra oportunidade, tomar a iniciativa de prestá-los.

A reciprocidade proporcional se efetua através de uma conjunção cruzada. Suponhamos, por exemplo, que A é um construtor, B é um sapateiro, C é uma casa e D é um par de sapatos. O construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho. Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca, verificar-se-á o resultado que mencionamos. Se não ocorrerem estas duas circunstâncias, a permuta não será igual, e o relacionamento não continuará. Com efeito, nada impede que o produto de um dos participantes seja melhor que o do outro, e neste caso os produtos terão de ser igualizados (isto é verdadeiro também nas outras artes, pois elas teriam deixado de existir se o elemento ativo não produzisse e não recebesse o equivalente em quantidade e qualidade ao que o elemento passivo recebe [135]. De fato, não são dois médicos que se associam para a permuta de serviços, mas um

médico e um fazendeiro, ou de um modo geral pessoas diferentes e desiguais, embora neste caso os produtos de suas respectivas atividades devam ser igualizados. É por isto que todos os serviços permutados devem ser comparáveis de algum modo; com esta finalidade foi instituído o dinheiro, e em certo sentido ele se tornou um meio termo, pois ele mede todas as coisas, e conseqüentemente o excesso e a falta (por exemplo, o número de pares de sapatos equivalentes a uma casa ou a uma certa quantidade de gêneros alimentícios). Deve haver entre o número de pares de sapatos permutados por uma casa e a própria casa a mesma proporção que há entre o valor do trabalho do construtor e o do sapateiro [136]; se não for assim não haverá permuta nem relacionamento, e a proporcionalidade não estará assegurada a não ser que os bens sejam iguais de algum modo. Todos os bens, portanto, devem ser mensuráveis por meio de algum padrão, como dissemos antes. Este padrão é na verdade a demanda, fator que mantém a união da comunidade (com efeito, se as pessoas não necessitassem dos bens umas das outras, ou não necessitassem de todos eles igualmente, não haveria permuta, ou pelo menos não haveria a mesma espécie de permuta); mas o dinheiro se tornou por convenção uma espécie de representante da demanda; ele tem este nome (*nômisma*) porque existe não por natureza, mas pela lei (*nomos*), e porque está em nosso poder mudá-lo e torná-lo inútil. Haverá portanto reciprocidade quando os termos da proporção forem igualizados, de tal forma que o valor do
1133 b trabalho do sapateiro esteja para o valor do trabalho do fazendeiro com quem a permuta é feita assim como o fazendeiro está para o sapateiro. Mas não devemos reduzir os produtos à forma de uma proporção depois de os produtores já haverem realizado a permuta (se o fizermos, ambos os excessos poderão estar presentes em um dos extremos), e sim enquanto eles ainda estiverem de posse de seus respectivos bens [137]. Desta forma os permutantes são iguais e associados exatamente porque esta igualdade poderá efetuar-se em seu caso específico. Chamemos de A um fazendeiro, de C os gêneros alimentícios por ele produzidos, de B um sapateiro e de D o produto deste igualizado com C. Se não fosse possível efetuar a reciprocidade desta maneira, não haveria associação entre as partes. O fato de que, quando as pessoas não necessitam umas das outras (isto é, quando nenhuma delas necessita das outras), ou uma não necessita de outra, elas não efetuam permutas, que só se fazem quando alguma delas necessita do que outra tem — por exemplo, quando se permite a exportação de trigo em troca de vinho —, evidencia que a demanda mantém a união da comunidade como um todo. Deve-se portanto estabelecer a igualização da demanda.

O dinheiro nos serve também como uma garantia de permutas no futuro; se não necessitamos de coisa alguma no presente, ele assegura a realização da permuta quando ela for necessária; com efeito, ele preenche

os requisitos de algo que podemos produzir para pagar por aquilo de que necessitamos, de maneira a podermos obter o que nos falta. Mas acontece com o dinheiro o mesmo que acontece com os produtos, já que ele não tem sempre o mesmo valor; de qualquer forma, porém, ele tende a ser mais estável. Por esta razão deve-se estabelecer um preço para todos os produtos, pois desta forma haverá sempre permuta, e conseqüentemente a comunidade. O dinheiro, portanto, agindo como um padrão, torna os bens comensuráveis e os igualiza, e não haveria comunidade se não houvesse permutas, nem permutas se não houvesse igualização, nem igualização se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem perfeitamente comensuráveis, mas com referência à demanda elas podem tornar-se suficientemente comensuráveis. Tem de haver então um padrão, e este deve ser convencionado mediante acordo (por isto ele se chama dinheiro[138]); é ele que torna todas as coisas comensuráveis, já que todas as coisas podem ser medidas pelo dinheiro. Seja A uma casa, B dez minas[139] e C um leito. O termo A vale a metade de B, se a casa vale cinco minas (ou seja, se ela é igual a cinco minas); o leito (C) vale um décimo de B; vê-se claramente, então, quantos leitos equivalem a uma casa (ou seja, cinco). É evidente que as permutas se efetuavam desta maneira antes de existir o dinheiro, pois é indiferente permutarmos uma casa por cinco leitos ou pelo equivalente em dinheiro aos cinco leitos.

Acabamos de definir o injusto e o justo. Feita a sua diferenciação, é claro que a ação justa é um meio termo entre agir injustamente e ser tratato injustamente, pois no primeiro caso se tem demais e no outro se tem muito pouco. A justiça é a observância do meio termo, mas não de maneira idêntica à observância de outras formas de excelência moral, e sim porque ela se relaciona com o meio termo, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos. E a justiça é a qualidade que nos permite dizer que uma pessoa está predisposta a fazer, por sua própria escolha, aquilo que é justo, e, quando se trata de repartir alguma coisa entre si mesma e outra pessoa, ou entre duas outras pessoas, está disposta a não dar demais a si mesma e muito pouco à outra pessoa daquilo que é desejável, e muito pouco a si mesma e demais à outra pessoa do que é nocivo, e sim dar a cada pessoa o que é proporcionalmente igual, agindo de maneira idêntica em relação a duas outras pessoas. A justiça, por outro lado, está relacionada identicamente com o injusto, que é excesso e falta, contrário à proporcionalidade, do útil ou do nocivo. Por esta razão a injustiça é excesso e falta,
1134 a no sentido de que ela leva ao excesso e à falta — no caso da própria pessoa, excesso do que é útil por natureza e falta do que é nocivo, enquanto no caso de outras pessoas, embora o resultado global seja semelhante ao do caso da própria pessoa, a proporcionalidade pode ser violada em uma direção ou na outra. No ato injusto, ter muito pouco é ser tratado injustamente, e ter demais é agir injustamente.

É esta, então, a nossa explicação da natureza da justiça e da injustiça, e igualmente do justo e do injusto em geral.

6. Mas já que agir injustamente não resulta necessariamente em ser injusto, devemos perguntar: quais são os atos injustos que tornam os seus autores injustos em relação a cada tipo de injustiça — por exemplo, um ladrão, um adúltero ou um salteador? Ou diríamos, ao contrário, que a distinção não está na qualidade do ato? Com efeito, um homem poderia até manter relações sexuais com uma mulher sabendo quem ela é, mas a origem do ato poderia ser não sua própria escolha, mas a paixão. Ele age injustamente, então, mas não é injusto; por exemplo, um homem não é um ladrão, mas rouba, não é um adúltero, mas comete o adultério, e assim por diante em todos os outros casos[140].

Já expusemos anteriormente a relação entre a reciprocidade e a justiça[141]. Não devemos esquecer, porém, que o assunto de nossa investigação é ao mesmo tempo o justo no sentido irrestrito e o justo em sentido político. Este último se apresenta entre as pessoas que vivem juntas com o objetivo de assegurar a auto-suficiência do grupo — pessoas livres e proporcionalmente ou aritmeticamente iguais. Logo, entre pessoas que não se enquadram nesta condição não há justiça política, e sim a justiça em um sentido especial e por analogia. De fato, a justiça existe somente entre pessoas cujas relações mútuas são regidas pela lei, e a lei existe para pessoas entre as quais pode haver injustiça, pois a justiça no sentido legal é a discriminação entre o que é justo e injusto. Portanto,
1134 b onde vivem pessoas entre as quais se praticam injustiças há também ações injustas (embora a ação injusta não resulte necessariamente em injustiça), e a ação injusta consiste em atribuir-se em demasia coisas boas em si, e muito poucas coisas más em si. É por isto que não permitimos[141a] que um homem governe, e sim a lei, porque um homem pode governar em seu próprio interesse e tornar-se um tirano. Mas a função do governante é ser o guardião da justiça e, se ele é guardião da justiça, também é guardião da igualdade. E já que se pressupõe que nada mais lhe cabe, se ele é justo, senão exercer a sua própria função (pois ele não se atribui em demasia o que é bom em si, a não ser que uma atribuição maior seja proporcional aos seus méritos — de tal forma que ele trabalha para os outros, e é por esta razão que se diz, como já declaramos antes[142], que os homens qualificam a justiça de "o bem dos outros"), deve-se dar-lhe por isto uma recompensa, constante de honrarias e privilégios; aqueles, porém, para os quais estas coisas não bastam, tornam-se tiranos.

A justiça do senhor para com o escravo e a do pai para com o filho não são iguais à justiça política, embora se lhe assemelhem; na realidade, não

pode haver injustiça no sentido irrestrito em relação a coisas que nos pertencem, mas os escravos de um homem, e seus filhos até uma certa idade em que se tornam independentes, são por assim dizer partes deste homem, e ninguém faz mal a si mesmo (por esta razão uma pessoa não pode ser injusta em relação a si mesma). Logo, não há justiça ou injustiça no sentido político em tais relações. Com efeito, a justiça e a injustiça, como já vimos, estão consubstanciadas na lei, e existem entre pessoas cujas relações são naturalmente regidas pela lei, ou seja, pessoas que alternadamente participam do governo e são governadas. Por isto a justiça pode manifestar-se com maior autenticidade nas relações entre marido e mulher do que nas relações entre pai e filho e entre senhor e escravo, pois a justiça entre marido e mulher é a justiça doméstica; mesmo esta, porém, é diferente da justiça política.

7. A justiça política é em parte natural e em parte legal; são naturais as coisas que em todos os lugares têm a mesma força e não dependem de as aceitarmos ou não, e é legal aquilo que a princípio pode ser determinado indiferentemente de uma maneira ou de outra, mas depois de determinado já não é indiferente — por exemplo, que o resgate de um prisioneiro será uma mina[143], ou que deve ser sacrificado um bode, e não duas ovelhas —, além de todos os dispositivos legais promulgados com vistas a casos particulares — por exemplo, que devem ser feitos sacrifícios em honra de Brasidas[144] —, e dispositivos legais constantes de decretos. Algumas pessoas pensam que toda justiça é deste tipo, porque aquilo que existe por natureza é imutável e tem a mesma forma em todos os lugares (como o fogo queima aqui e na Pérsia), ao passo que tais pessoas vêem mudanças no que é tido como justo. Isto porém, não é verdadeiro de maneira irrestrita, mas apenas em certo sentido; com os deuses, realmente, isto não é verdadeiro de modo algum, enquanto conosco, embora exista algo verdadeiro até por natureza, todos os dispositivos legais são mutáveis. Seja como for, existem uma justiça natural e uma justiça que não é natural. É possível ver claramente quais as coisas entre as que podem ser de outra maneira que são como são por natureza, e quais as que não são naturais, e sim legais e convencionais, embora ambas as formas sejam igualmente mutáveis. Em relação a todas as outras coisas se pode fazer a mesma distinção; com efeito, a mão direita é mais forte por natureza, mas é
1135 a possível que qualquer pessoa se torne ambidestra. As coisas que são justas apenas por convenção e conveniência são como se fossem instrumentos para medição; de fato, as medidas para vinho e trigo não são iguais em toda parte, sendo maiores nos mercados atacadistas e menores nos varejistas. De maneira idêntica, as coisas que são justas não por natureza mas por decisões humanas não são as mesmas em todos os lugares, já que as constituições não são também as mesmas, embora haja apenas uma que em todos os lugares é a melhor por natureza.

Cada uma das regras de justiça e das regras legais se relaciona com as ações da mesma forma que o universal se relaciona com seus casos particulares, pois as ações praticadas são muitas, enquanto cada regra ou lei é uma, já que é universal.

Há diferença entre uma ação injusta e o que é injusto, e entre uma ação justa e o que é justo. A natureza ou um dispositivo legal estabelece que uma ação é injusta; quando esta ação é praticada, há uma conduta injusta; até ser praticada, ela é somente o injusto. O mesmo se aplica à conduta justa (embora o termo em geral signifique propriamente "ação justa", e "ato de justiça" se aplique à correção de um ato de injustiça. Examinaremos mais adiante[145] as várias regras da justiça e da lei, enumeraremos suas várias espécies e as descreveremos, além de tratar das coisas com que elas se relacionam.

8. Sendo os atos justos e injustos aqueles que descrevemos, uma pessoa age injustamente ou justamente sempre que pratica tais atos voluntariamente; quando os pratica involuntariamente, ela não age injustamente nem justamente, a não ser de maneira acidental. O que determina se um ato é ou não é um ato de injustiça (ou de justiça) é sua voluntariedade ou involuntariedade; quando ele é voluntário, o agente é censurado, e somente neste caso se trata de um ato de injustiça, de tal forma que haverá atos que são injustos mas não chegam a ser atos de injustiça se a voluntariedade também não estiver presente. Considero voluntária, como já foi dito antes[146], qualquer ação cuja prática depende do agente e que é praticada conscientemente, ou seja, sem que o agente ignore quem é a pessoa afetada por sua ação, qual é o instrumento usado e qual é o fim a ser atingido (por exemplo, quem ela está golpeando, com que objeto e para que fim); além disto, nenhuma destas ações deve ser praticada acidental-
1135 b mente ou sob compulsão (por exemplo, se alguém segura a mão de uma pessoa e com ela golpeia outra pessoa, a pessoa cuja mão é segura não age voluntariamente, pois a prática do ato não dependia dela). Um homem que é golpeado pode ser o pai da pessoa que golpeia, e esta pode saber que se trata de um homem ou de uma das pessoas presentes, mas pode não saber que se trata de seu próprio pai; pode-se fazer uma distinção semelhante a respeito do fim a ser atingido e da ação como um todo. Então, todo ato praticado na ignorância, ou que, embora não sendo praticado na ignorância, não depende do agente, ou é praticado sob compulsão, é um ato involuntário (há também muitos processos naturais que realizamos ou sofremos conscientemente, embora nenhum deles seja voluntário ou involuntário — por exemplo, envelhecer ou morrer).

Também no caso de atos injustos e justos a injustiça ou a justiça pode ser somente acidental; de fato, uma pessoa pode restituir contra a vontade

e por temor alguma coisa de que era depositária, e não se poderá dizer que ela fez o que é justo ou agiu justamente, a não ser de maneira acidental. Da mesma forma pode-se dizer que a pessoa que, sob compulsão e contra a vontade, deixa de devolver alguma coisa de que era depositária, agiu injustamente e fez o que era injusto apenas acidentalmente.

Praticamos alguns atos premeditadamente, e outros sem premeditação; praticamos premeditadamente os atos que realizamos após deliberação, e sem premeditação aqueles que realizamos sem prévia deliberação. Há portanto três espécies de danos nas relações entre as pessoas; os causados na ignorância são erros quando a pessoa prejudicada, ou o ato, ou o instrumento, ou o fim a ser atingido não é o que o agente imagina; o agente pensava que não estava atingindo pessoal alguma, ou que não estava atingindo alguém com um determinado projétil, ou que não estava atingindo determinada pessoa, ou que não a estava atingindo com determinada intenção, mas aconteceu o que ele não esperava (por exemplo, ele não queria ferir, mas somente arranhar), ou a pessoa ferida ou o projétil não era quem ou o que ele esperava. Então, quando o dano ocorre contrariamente à expectativa razoável, trata-se de um infortúnio. Quando ele não ocorre contrariamente à expectativa razoável, mas não pressupõe deficiência moral, trata-se de um erro (realmente, uma pessoa comete um erro quando a falta se origina na própria pessoa, mas é a vítima de um acidente quando a origem está fora dela). Quando a pessoa age conscientemente mas não deliberadamente, trata-se de uma injustiça — por exemplo, os atos devidos à cólera ou a outras emoções incontroláveis ou naturais na criatura humana; realmente, quando as pessoas praticam tais atos lesivos e errados elas agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isto não significa necessariamente que os agentes são injustos ou maus, pois a ofensa não é devida à deficiência moral. Quando, porém, uma pessoa age deliberadamente, ele é injusta e é moralmente deficiente.

Por isto se considera com razão que os atos devidos à cólera não são premeditados com intenção criminosa, pois quem inicia a ação não é a pessoa que age sob o efeito da cólera, e sim aquela que encoleriza o agente. Além disto, não se discute se o fato aconteceu ou não, e sim a sua justificação, pois a ocorrência do ato não é discutida — por exemplo, nas
1136 a transações comerciais onde uma das partes pode ser moralmente deficiente — a não ser que as partes discutam por esquecimento das circunstâncias; mas, concordando sobre o fato, elas discutem para saber de que lado está a justiça (uma pessoa, porém, que ofendeu deliberadamente outra, não pode deixar de saber que estava agindo assim), de tal forma que uma das partes pensa que está sendo tratada injustamente e a outra discorda.

Então, se uma pessoa ofende outra deliberadamente ela age injustamente, e estes são os atos de injustiça dos quais resulta que o agente é uma pessoa injusta, desde que o ato viole a proporcionalidade ou a igualdade. Da mesma forma, uma pessoa é justa quando age justamente e de maneira deliberada, mas ela age justamente apenas se age voluntariamente.

Entre os atos voluntários alguns são perdoáveis, outras não. Na verdade, os atos que as pessoas cometem não somente na ignorância mas também por ignorância são perdoáveis; não são perdoáveis, todavia, aqueles que as pessoas praticam não por ignorância, mas devido a uma emoção que não é nem natural nem humana, embora elas os pratiquem na ignorância.

9. Mas talvez se possa duvidar de que a nossa discussão quanto a sofrer e praticar a injustiça tenha sido suficientemente decisiva; neste caso, deve-se perguntar primeiro se as coisas se passam da maneira expressa por Eurípides, quando ele diz estranhamente[147]:

— "Para ser breve, matei minha própria mãe."
— "Agistes ambos voluntariamente, ou não?"

É realmente possível sofrer a injustiça voluntariamente ou, ao contrário, sofre-se a injustiça sempre contra a vontade, da mesma forma que toda ação injusta é voluntária? E sempre se sofre a injustiça voluntariamente, ou sempre contra a vontade, ou ora de um modo, ora do outro? O mesmo raciocínio se aplica à hipótese de uma pessoa ser tratada justamente; toda ação justa é voluntária, e portanto é razoável que haja uma contraposição similiar em cada hipótese — que tanto sofrer injusta-
1136 b mente quanto ser tratado justamente devem ser igualmente voluntários ou igualmente contra a vontade. Mas mesmo no caso de alguém ser tratado justamente pareceria paradoxal se isto fosse sempre voluntário, pois algumas pessoas são tratadas justamente contra a sua vontade. Também se poderia perguntar se cada pessoa que sofre o que é injusto está sendo tratada injustamente. Ou será que sofrer e fazer algo injusto são a mesma coisa? Tanto na ação quanto na passividade é possível que a justiça seja feita acidentalmente, e acontece o mesmo — é claro — com a injustiça; de fato, fazer o que é injusto não é o mesmo que agir injustamente, nem sofrer o que é injusto é o mesmo que ser tratado injustamente, e identicamente no caso de agir injustamente, pois é impossível ser tratado injustamente se a outra parte não age injustamente, ou ser tratado justamente a não ser que a outra parte aja justamente. Se agir injustamente é simplesmente prejudicar voluntariamente alguém, e "voluntariamente" significa "conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e a maneira pela qual se está agindo", e a pessoa incontinente se prejudica a si mesma, não somente ela será tratada voluntariamente de maneira injusta, mas também será possível que alguém aja injustamente em relação a si mesmo (saber se uma pessoa pode agir injustamente em relação a si

mesma é uma das questões controvertidas em nosso assunto). Outrossim, uma pessoa, por incontinência, pode ser ofendida voluntariamente por outra que age voluntariamente, de tal forma que haveria possibilidade de uma pessoa ser voluntariamente tratada injustamente. Ou então nossa definição está incorreta; deveríamos acrescentar a "prejudicar alguém, conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e a maneira pela qual se age", "contrariamente ao desejo da pessoa em relação à qual se age"? Então uma pessoa pode ser prejudicada voluntariamente e sofrer voluntariamente o que é injusto, mas ninguém pode sofrer voluntariamente uma injustiça, nem mesmo uma pessoa incontinente. Esta última age contrariamente ao seu desejo, pois ninguém deseja o que não considera bom, mas a pessoa incontinente não pensa que deve fazer o que faz. Na verdade, uma pessoa que dá o que é seu, como Homero diz que Glaucos deu a Diomedes[148]

"objetos de ouro por bronze, e cem bois por nove",

não é tratada injustamente, pois embora dar dependa de sua vontade, ser tratado injustamente não depende, pois tem de haver outra pessoa para tratar a primeira injustamente. É claro, portanto, que não se é tratado injustamente por vontade própria.

Restam ainda duas das questões que desejaríamos discutir; a primeira é se é a pessoa que atribui a outra mais do que o quinhão que cabia a esta que age injustamente, ou a que recebe o quinhão excessivo; a segunda é se uma pessoa pode agir injustamente em relação a si mesma. Se a primeira hipótese é possível e é a pessoa que distribui que age injustamente, e não a que recebe o quinhão excessivo, então se uma pessoa atribui mais a outra do que a si mesma, consciente e voluntariamente ela se trata de maneira injusta (é isto que as pessoas decentes parecem fazer, pois quem é dotado de excelência moral tende a ficar com menos do que o seu quinhão). Ou isto não é tão simples como parece? Com efeito, a pessoa talvez obtenha mais do que o seu quinhão de outro bem qualquer — por exemplo,
1137 a honrarias ou distinções de um modo geral. Podemos resolver a questão estabelecendo aqui a diferenciação que propusemos pouco acima a respeito da ação injusta, pois neste caso a pessoa nada sofre que contrarie seus próprios desejos, e portanto não é tratada injustamente por obter um quinhão menor; no máximo ela é prejudicada.

É claro também que a pessoa que distribui age injustamente, mas nem sempre acontece o mesmo com a pessoa que fica com o quinhão excessivo; de fato, não é a pessoa a quem é feita a injustiça que age injustamente, e sim a pessoa a quem se pode atribuir a prática voluntária de um ato injusto, ou seja, a pessoa na qual está a origem da ação (isto é, quem distribui, e não quem recebe o quinhão). Além disto, já que a palavra "fazer" é ambígua, e em certo sentido se pode dizer que coisas sem vida, ou a mão,

ou um preposto que obedece a ordens, matam alguém, a pessoa que obtém um quinhão excessivo não age injustamente, embora ela "faça" o que é injusto. Mais ainda: se um juiz julga mal na ignorância, ele não age injustamente a respeito da justiça no sentido legal, e seu julgamento não é injusto neste sentido, sendo até justo em certo sentido, pois a justiça legal e a justiça primordial são diferentes; mas se ele profere conscientemente um julgamento injusto, ele mesmo está visando a um quinhão excessivo de favores ou de vingança. Então, um juiz que profere um julgamento injusto por estes motivos obtém mais do que aquilo que lhe cabe, tanto quanto se participasse do proveito e da injustiça. O fato de aquilo que ele obtém ser diferente daquilo que ele distribui é irrelevante, pois ainda que conceda terras com o objetivo de participar do esbulho, ele não recebe terras, e sim dinheiro.

As pessoas pensam que depende delas agir injustamente, e que portanto é fácil ser justo. Mas não é; manter relações sexuais com a mulher do próximo, ou subornar alguém, é fácil e depende de nós, mas praticar estes atos em decorrência de uma certa disposição de espírito nem é fácil nem depende de nós. Da mesma forma, pensa-se que, para conhecer o que é justo e o que é injusto, as pessoas não têm de ser sábias, porque não é difícil entender dos assuntos de que tratam as leis (embora eles não constituam o que é justo senão acidentalmente); mas saber como as ações devem ser praticadas e como as distribuições devem ser efetuadas para serem justas é uma conquista maior do que conhecer o que é bom para a saúde. E mesmo no caso da saúde, apesar de ser fácil saber que o mel, o vinho, o heléboro, o cautério e a cirurgia são benéficos, saber como, a quem e quando estes devem ser aplicados com o objetivo de proteger a saúde é uma conquista não menor do que a de ser um médico. Ainda por esta razão [149] pensa-se que agir injustamente é tão característico das pessoas justas quanto das injustas, porque as pessoas justas seriam não menos e até mais capazes do que as injustas de praticar cada um dos atos injustos mencionados pouco acima; elas poderiam manter relações sexuais
1137 b com a mulher do próximo, ou ferir alguém, e as pessoas corajosas poderiam desvencilhar-se de seus escudos e virar-se para fugir em qualquer direção. Mas ser um covarde ou agir injustamente não consiste em agir desta maneira, a não ser acidentalmente, e sim em agir desta maneira em decorrência de uma disposição da alma, da mesma forma que exercer a medicina e curar consiste não em usar ou não usar um instrumento cirúrgico, ou em usar ou não usar remédios, e sim em usar uns e outros da maneira certa.

Os atos justos ocorrem entre pessoas que participam das coisas boas em si mesmas, e podem tê-las em excesso ou de menos; para alguns seres elas nunca serão excessivas (sem dúvida os deuses, por exemplo); para outros (os incuravelmente maus), nem mesmo uma participação mínima

pode ser benéfica, mas todas as coisas deste gênero são nocivas; para outras, finalmente, tais coisas são benéficas até certo ponto (este é o caso das criaturas humanas de um modo geral).

10. Nosso assunto seguinte é a eqüidade e o eqüitativo e suas relações com a justiça e o justo respectivamente. De fato, a justiça e a eqüidade, quando examinadas, nem parecem ser absolutamente as mesmas nem são especificamente diferentes. Às vezes louvamos aquilo que é eqüitativo e as pessoas eqüitativas (aplica-se o termo "eqüitativo" à guisa de louvor mesmo em relação a outras formas de excelência moral em vez de "bom", querendo dizer com "mais eqüitativo" que uma coisa é melhor), é às vezes, quando examinamos logicamente o assunto, parece estranho que o eqüitativo, apesar de ser diferente do justo seja ainda assim louvável; com efeito, se os dois são diferentes ou o justo ou o eqüitativo não é bom, e se ambos são bons, eles são a mesma coisa.

São estas, então, pouco mais ou menos, as considerações que estão na origem do problema relativo ao eqüitativo. Todas elas são em certo sentido corretas e não se contradizem, pois o eqüitativo, embora seja melhor que uma simples espécie de justiça, é em si mesmo justo, e não é por ser especificamente diferente da justiça que ele é melhor do que o justo. A justiça e a eqüidade são portanto a mesma coisa, embora a eqüidade seja melhor. O que cria o problema é o fato de o eqüitativo ser justo, mas não o justo segundo a lei, e sim um corretivo da justiça legal. A razão é que toda lei é de ordem geral, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares. Nestes casos, então, em que é necessário estabelecer regras gerais, mas não é possível fazê-lo completamente, a lei leva em consideração a maioria dos casos, embora não ignore a possibilidade de falha decorrente desta circunstância. E nem por isto a lei é menos correta, pois a falha não é da lei nem do legislador, e sim da natureza do caso particular, pois a natureza da conduta é essencialmente irregular. Quando a lei estabelece uma regra geral, e aparece em sua aplicação um caso não previsto por esta regra, então é correto, onde o legislador é omisso e falhou por excesso de simplificação, suprir a omissão, dizendo o que o próprio legislador diria se estivesse presente, e o que teria incluído em sua lei se houvesse previsto o caso em questão. Por isto o eqüitativo é justo, e melhor que uma simples espécie de justiça, embora não seja melhor que a justiça irrestrita (mas é melhor que o erro oriundo da natureza irrestrita de seus ditames). Então o eqüitativo é, por sua natureza, uma correção da lei onde esta é omissa devido à sua generalidade. De fato, a lei não prevê todas as situações porque é impossível estabelecer uma lei a propósito de algumas delas, de tal forma que às vezes se torna necessário recorrer a um decreto. Com efeito, quando uma situação é indefinida a regra também tem de ser indefinida, como acontece com a régua de chumbo usada pelos construto-

res em Lesbos; a régua se adapta à forma da pedra e não é rígida, e o decreto se adapta aos fatos de maneira idêntica.

Agora podemos ver claramente a natureza do eqüitativo, e perceber que ele é justo e melhor que uma simples espécie de justiça. É igualmente óbvio, diante disto, o que vem a ser uma pessoa eqüitativa; quem escolhe e pratica atos eqüitativos e não se atém intransigentemente aos seus direitos, mas se contenta com receber menos do que lhe caberia, embora a lei esteja do seu lado, é uma pessoa eqüitativa, e esta disposição é a eqüidade, que é uma espécie de justiça e não uma disposição da alma diferente.

11. Com base no que dissemos [150], pode-se deduzir claramente se uma pessoa é capaz de ser injusta em relação a si mesma, ou não. Uma classe de atos justos se compõe de atos conformes a qualquer forma de excelência moral considerada pela lei; por exemplo, a lei não permite expressamente o suicídio, e o que ela não permite expressamente ela proíbe. Mais ainda: quando uma pessoa, violando a lei, ofende outra voluntariamente e sem ser em retaliação, ela age injustamente, e um ofensor voluntário é aquele que conhece tanto a pessoa que ele está ofendendo com sua ação quanto o instrumento que está usando. Entretanto, a pessoa que se mata voluntaria-
1138 a mente num acesso de forte emoção, agindo desta maneira contraria a reta razão, e isto a lei não permite; ela age portanto injustamente. Mas contra quem? Certamente contra a cidade e não somente contra si mesma, pois ela mesma sofre voluntariamente, mas ninguém sofre uma injustiça voluntariamente. É também por esta razão que a cidade aplica uma penalidade em tais casos punindo o suicida com uma perda relativa de direitos civis, como se ele estivesse agindo injustamente em relação à cidade.

Além disto, não é possível que uma pessoa se trate injustamente, na acepção de agir injustamente em que o homem que age injustamente é apenas injusto e não totalmente mau (esta acepção é diferente da primeira; a pessoa injusta em uma das acepções da palavra é moralmente deficiente de um modo particular, exatamente da maneira que o covarde é deficiente, e não na acepção de ser totalmente mau, de tal forma que seu ato injusto não manifesta deficiência moral generalizada). Com efeito, isto levaria à possibilidade de a mesma coisa ser subtraída e adicionada à mesma coisa e ao mesmo tempo; mas isto é impossível, já que o justo e o injusto sempre envolvem mais de uma pessoa. Ademais, a ação injusta é voluntária e praticada deliberadamente, além de pressupor a iniciativa (não se pensa que uma pessoa age injustamente se, tendo sido ofendida, faz a mesma coisa com quem o ofendeu, mas se uma pessoa se maltrata ela sofre e se impõe um sofrimento ao mesmo tempo). Mais ainda: se uma pessoa pode agir injustamente em relação a si mesma, ela pode sofrer uma injustiça voluntariamente. Além disto, ninguém age injustamente sem cometer algum ato particular de injustiça, mas nenhum homem comete adultério

com sua própria mulher, ou arromba sua própria casa, ou rouba seus próprios bens. De um modo geral a pergunta "Pode uma pessoa ser injusta consigo mesma?" é respondida também com o auxílio de nossa resposta à pergunta "Pode uma pessoa ser injusta consigo mesma voluntariamente?"[151]

É também evidente que tanto sofrer uma injustiça quanto praticá-la são males — o primeiro caso é ter menos e o segundo é ter mais do que o meio termo, correspondendo ao que é saudável em medicina e ao que proporciona boas condições físicas nos exercícios atléticos. Mesmo assim, agir injustamente é o mal pior, pois este procedimento é reprovável, já que pressupõe deficiência moral no agente, e deficiência moral extrema e irrestrita — ou quase, pois é verdade que nem todo ato errado cometido voluntariamente pressupõe deficiência moral —, enquanto sofrer injustiça não pressupõe necessariamente deficiência moral — ser injusto, por exemplo — na vítima. Então, sofrer injustiça é em si um mal menor, embora acidentalmente ele possa ser maior. Mas a ciência não se preocupa de forma alguma com o acidental; ela classifica a pleurisia como um mal mais sério que uma luxação, apesar de esta poder tornar-se acidentalmente mais séria, se da queda que a causou resultar a prisão da pessoa que caiu, ou até a sua morte nas mãos do inimigo.

1138 b Em sentido metafórico e analógico há uma espécie de justiça no homem, não em relação a si mesmo, mas entre algumas de suas partes; não se trata de justiça plena, mas do tipo de justiça que há entre senhor e escravo e entre pai e filho[152]. Com efeito, há uma relação deste tipo entre a parte racional e a parte irracional da alma, e é com vistas a estas partes que se pensa que uma pessoa pode agir injustamente em relação a si mesma, porque tais partes estão sujeitas a ser contrariadas em seus respectivos desejos, de tal forma que pode haver uma espécie de justiça entre elas, como aquela que existe entre o governante e o governado.

Eram estas as distinções que tínhamos a fazer a respeito da justiça e das outras formas de excelência moral.

LIVRO VI

1. Já dissemos anteriormente que devemos escolher o meio termo, e não o excesso ou a falta[133], e que o meio termo é conforme à reta razão[134]. Examinemos agora esta última afirmação. Em todas as disposições que mencionamos[135], da mesma forma que nas demais, há um certo alvo a visar, no qual as pessoas que usam a razão fixam o olhar para intensificar ou relaxar os esforços no sentido de adotar o meio termo; e há um certo padrão determinando o meio termo, que dizemos situar-se entre o excesso e a falta e ser conforme à reta razão. Mas esta afirmação, embora verdadeira, não é de forma alguma clara. De fato, não somente neste caso mas em todos os propósitos que assumem o caráter de ciência, é verdadeiro dizer que não devemos intensificar nem relaxar nossos esforços demasiadamente ou insuficientemente, mas até um ponto intermediário e de conformidade com a reta razão. Mas uma pessoa que apenas conhece esta verdade não é mais sábia por isto — por exemplo, ela não sabe que remédios deve aplicar ao nosso corpo somente porque lhe disseram que usasse tudo que a ciência médica ou seus conhecedores prescrevem. Por isto é necessário, a respeito das disposições da alma, que
1139 a não somente esta afirmação tenha sido feita, mas também que se determine o que é a reta razão e qual é o padrão que a determina.

Já dividimos as formas de excelência da alma e dissemos que umas são formas de excelência do caráter e outras do intelecto[136]. Depois discutimos em detalhe as várias formas de excelência moral[137]; quanto às outras[138], falaremos em seguida, começando com algumas observações a propósito da alma. Dissemos antes[139] que a alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e outra irracional; agora façamos uma distinção semelhante em relação à parte dotada de razão. Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; com efeito, no pressuposto de que o

conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer os objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes. Uma destas duas faculdades racionais pode ser chamada de científica e a outra de calculativa, pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis. A faculdade calculativa, portanto, é uma das faculdades da parte da alma dotada de razão. Devemos procurar saber, então, qual é a melhor disposição de cada uma destas faculdades, pois esta disposição é a excelência de cada uma delas.

2. A excelência de uma faculdade se relaciona com sua função específica, e são três os elementos da alma que governam a ação refletida e a percepção da verdade: a sensação, o pensamento e o desejo.

Destes, a sensação não origina qualquer ação refletida; isto se evidencia pelo fato de os animais irracionais terem sensações mas não agirem refletidamente.

A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto. e este deve buscar exatamente o que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção da verdade é de natureza prática; quanto ao pensamento contemplativo, que não é nem prático nem produtivo, o bom e o mau funcionamento são respectivamente a percepção da verdade e a impressão da falsidade; com efeito, esta é função de toda a parte intelectual do
1139 b homem, enquanto o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade conforme ao desejo correto.

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.

O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático; realmente, esta espécie de pensamento dirige também a atividade produtiva, já que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vistas a uma finalidade; o ato de fazer não é uma finalidade em si, mas somente uma finalidade em relação a outra coisa qualquer, e a finalidade de outra coisa qualquer, enquanto uma coisa feita é uma finalidade em si, pois uma boa ação é uma finalidade e o desejo tem este objetivo. A escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo racionativo, e o homem é uma origem da ação deste

tipo (nada que é passado é objeto de escolha — por exemplo, ninguém escolhe ter participado do saque de Tróia); efetivamente, ninguém delibera sobre o passado, mas sobre o futuro e incerto, enquanto o que passou não pode deixar de ter acontecido; logo, Agaton está certo ao dizer:

> "De apenas uma coisa o próprio Deus carece: dar por inexistente o que aconteceu."[160]

A função de ambas as faculdades intelectuais da alma é então a percepção da verdade. Conseqüentemente, suas respectivas formas de excelência moral são as disposições que melhor as capacitam a chegar à verdade.

3. Comecemos do princípio e discutamos novamente estas disposições. Partamos do pressuposto de que são cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte[161] a ciência, o discernimento[162] a sabedoria filosófica e a inteligência; deixemos de lado o julgamento e a opinião, porque podem induzir-nos em erro.

A natureza do conhecimento científico, se devemos falar com exatidão em vez de seguir simples analogias, tornar-se-á evidente após as considerações seguintes. Todos supomos que aquilo que conhecemos cientificamente não é sujeito sequer a variações; quanto às coisas sujeitas a variações, não sabemos, quando elas estão além de nossa capacidade de observação, se elas realmente existem ou não. O objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente. Ele é conseqüentemente eterno, pois todas as coisas cuja existência é absolutamente necessária são eternas. Ademais, considera-se que toda ciência pode ser ensinada, e tudo que é cientificamente conhecido pode ser aprendido. E todo ensinamento parte do que já é conhecido, como sustentamos também em nossos *Analíticos*[163], pois ele avança às vezes por indução e às vezes valendo-se do silogismo. Com efeito, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo avança a partir dos universais. Há portanto pontos de partida que são o marco inicial do avanço do silogismo, e aos quais não se chega pelo silogismo; logo, é por indução que os atingimos. O conhecimento científico, então, é a disposição graças à qual podemos fazer demonstrações, e tem outras qualificações que especificamos nos *Analíticos*[164]; de fato, um homem possui conhecimento científico quando tem uma convicção a que chegou de certa maneira, e conhece os pontos de partida, já que se os pontos de partida não lhe são melhor conhecidos do que a conclusão ele terá o conhecimento apenas acidentalmente.

Seja esta, então, nossa definição do conhecimento científico.

4. Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a esta distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público [164] * são confiáveis); assim, a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir. Já que a arquitetura é uma arte e é essencialmente uma disposição racional da capacidade de fazer, e não há arte alguma que não seja uma disposição relacionada com fazer, nem há qualquer disposição relacionada com fazer que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio. Toda arte se
1140 a relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação. De certo modo, aliás, o acaso e a arte se relacionam com os mesmos objetos, como diz Agaton [165]:

"A arte ama o acaso, e o acaso a arte."

Então a arte, como já dissemos, é uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar, e a falta de arte, que é o contrário da arte, é também uma disposição relacionada com a criação, mas envolvendo um método falso de raciocinar. E ambas se relacionam com as coisas variáveis.

5. Com referência ao discernimento, chegaremos à sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular — por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico —, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral. A evidência disto é o fato de dizermos que uma pessoa é dotada de discernimento em relação a algum aspecto particular quando ela calcula bem com vistas a algum objetivo bom, diferente daqueles que são o objetivo de uma arte qualquer.

Conseqüentemente, no sentido mais geral a pessoa capaz de bem deliberar é dotada de discernimento. Mas ninguém delibera acerca das coisas invariáveis, nem acerca de ações que não podem ser praticadas. Portanto, uma vez que o conhecimento científico envolve demonstração, mas não pode haver demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis, porque tudo nelas é variável, e porque é impossível deliberar

acerca de coisas que são como são por necessidade, o discernimento não pode ser conhecimento científico nem arte; ele não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações admite variações, nem arte, porque agir e fazer são coisas de espécies diferentes. A alternativa restante, então, é que ele é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos. De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si. É por esta razão que pensamos que homens como
1140 b Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades. É esta explicação do nome "moderação", que significa "preservar o discernimento" [166]. O que a moderação preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções — por exemplo, eles não destroem a convicção no sentido de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente convicções acerca de atos a praticar. Efetivamente, os primeiros princípios das ações que praticamos estão na finalidade a que elas visam mas as pessoas desgastadas pelo prazer ou pelo sofrimento fracassam inteiramente quando se trata de discernir qualquer destes primeiros princípios — de discernir que por causa destes ou por estes elas devem escolher e praticar todos os atos que elas escolhem e praticam —, pois a deficiência moral destrói os primeiros princípios.

O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos. Mas além disto, embora haja uma excelência em matéria de arte, não há tal excelência em matéria de discernimento; na arte, é preferível a pessoa que erra conscientemente, mas em matéria de discernimento, à semelhança do que acontece com as várias formas de excelência, ocorre o contrário. É claro, então, que o discernimento é uma forma de excelência, e não uma arte. Havendo, portanto, duas partes da alma dotadas de razão, o discernimento deve ser uma forma de excelência de uma das duas, ou seja, da parte que forma opiniões, pois a opinião se relaciona com o que é variável, da mesma forma que o discernimento. O discernimento, entretanto, não é apenas uma qualidade racional, e isto é evidenciado pelo fato de se poder deixar de usar uma faculdade puramente racional, mas não o discernimento.

6. O conhecimento científico é o julgamento acerca de coisas universais e necessárias, e as verdades demonstradas e todo conhecimento científico (o conhecimento científico envolve raciocínio) são derivados dos primeiros princípios. Sendo assim, o primeiro princípio do qual deriva o que é cientificamente conhecido não pode ser um objeto do conhecimento

científico, nem da arte, nem do discernimento, pois aquilo que pode ser cientificamente conhecido pode ser demonstrado, e a arte e o discernimento tratam de coisas variáveis. Estes primeiros princípios não são tampouco objetos da sabedoria filosófica, pois é uma característica do filósofo chegar a certas coisas através da demonstração.

Se, então, as disposições da alma que nos permitem atingir a verdade e que nunca nos enganam a propósito das coisas invariáveis, ou mesmo das
1141 a variáveis, são o conhecimento científico, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência, e se a disposição da alma que nos permite apreender os primeiros princípios não pode ser qualquer das outras três (isto é, discernimento, conhecimento científico e sabedoria filosófica), a alternativa restante é que os primeiros princípios são apreendidos pela inteligência.

7. A palavra "sabedoria" é usada nas artes para assinalar os mestres mais perfeitos em suas respectivas artes — por exemplo, Feidias como escultor em geral, e Polícleitos como um escultor de figuras humanas —, e neste sentido nada mais queremos dizer com "sabedoria", neste caso, do que excelência artística; mas pensamos que algumas pessoas são sábias em geral, e não em alguma esfera particular, nem "sábias em algo mais", como diz Homero no *Margites*[16]:

> "Os deuses não fizeram dele um cavador,
> nem mesmo um arador, nem sábio em algo mais."

A sabedoria, portanto, é a mais perfeita das formas de conhecimento. Conseqüentemente, o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve também ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios primeiros princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento — um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes.

Com efeito, seria absurdo pensar que a ciência política, ou o discernimento, é o melhor conhecimento, já que o homem não é o que há de melhor no universo. Se o que é saudável ou bom é diferente para os homens e os peixes, mas o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer pessoa diria que o que é sábio é sempre o mesmo, mas o que é objeto de discernimento pode diferir. Realmente, é às pessoas que consideram da melhor maneira as matérias relativas a si mesmas que atribuímos o discernimento, e é a elas que confiaremos tais matérias. Por isto dizemos que mesmo alguns animais inferiores têm discernimento — por exemplo, aqueles que têm uma espécie de poder de pressentimento a respeito de sua própria vida. É óbvio também que a sabedoria filosófica e a ciência política não podem ser a mesma coisa pois se a disposição da alma

relacionada com o interesse próprio de uma pessoa devesse ser chamada de sabedoria filosófica haveria muitas sabedorias filosóficas; não há uma sabedoria filosófica relacionada com o bem de todos os animais, do mesmo modo que não há uma arte única da medicina para todos os seres existentes e sim uma sabedoria filosófica relativa ao bem de cada espécie.

Se argumentarmos que o homem é o melhor dos animais, isto não fará diferença, pois há outras coisas mais divinas em sua própria natureza do que o homem (os corpos que constituem o universo são o exemplo mais evidente desta afirmação).

Das considerações precedentes resulta então a evidência de que a sabedoria filosófica é uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza. Por isto dizemos que Anaxágoras, Tales [168] e homens como eles têm sabedoria filosófica, mas não discernimento, quando vemos que eles ignoravam aquilo que lhes era vantajoso, e também dizemos que eles conheciam coisas extraordinárias, maravilhosas, difíceis e até divinas, mas inúteis, porque eles não procuravam os bens humanos.

O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não
1141 b seja um bem que possamos atingir mediante a ação. As pessoas boas de um modo geral são as capazes de visar calculadamente ao que há de melhor para as criaturas humanas nas coisas passíveis de ser atingidas mediante a ação. Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. É por isto que as pessoas ignorantes são às vezes mais práticas do que as outras que sabem, pois se uma pessoa soubesse que os alimentos leves são mais facilmente digeríveis e portanto saudáveis, mas não soubesse quais as espécies de alimentos mais leves, não seria provavelmente capaz de restaurar a saúde; por outro lado, é provável que uma pessoa ciente de que a galinha é um alimento leve restaure a saúde. O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais. Mas também aqui deve haver alguma faculdade dominante.

8. A ciência política e o discernimento correspondem à mesma qualidade da alma; sua essência, porém, não é a mesma. No caso da sabedoria relacionada com os assuntos da cidade, a forma de discernimento que desempenha o papel dominante é a ciência legislativa, enquanto a que se relaciona com os casos particulares é conhecida pela denominação

genérica de ciência política; esta é pertinente à ação e à deliberação, pois um decreto é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual. É por isto que se diz que somente os mestres nesta arte "participam da política", pois somente eles agem da mesma forma que um trabalhador manual[169].

O discernimento também se identifica particularmente com a espécie de conhecimento relacionada com a própria pessoa, ou seja, com o indivíduo; esta espécie é conhecida pela denominação genérica de "discernimento"; das outras espécies, uma é chamada economia doméstica, a outra legislação, a terceira política, e desta última uma parte é chamada deliberativa e a outra judicial. Sendo assim, saber o que é bom para si mesmo será uma espécie de conhecimento, mas esta espécie é bem diferente das outras, e se considera que as pessoas que conhecem seus próprios interesses e se dedicam a eles têm discernimento, ao passo que os políticos são considerados "intrometidos"; daí as palavras de Eurípides[170]

> "Mas como poderia eu considerar-me
> um homem de discernimento, eu, cuja vida
> podia ser tranqüila, um número entre muitos,
> e tendo a mesma participação...?[171]
> Quem quer galgar alturas, ter coisas demais..."

As pessoas que pensam deste modo buscam seu próprio bem e pensam que se deve agir assim. Desta opinião se originou a crença de que tais homens têm discernimento, mas talvez os homens não possam buscar seu próprio bem sem cuidar da economia doméstica e sem uma forma de governo. Além disto, a maneira de buscarmos nosso próprio bem não é clara e deve ser investigada.

Uma prova do que foi dito é que, enquanto os jovens se tornam geômetras, ou matemáticos, ou sábios em matérias do mesmo gênero, não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento. A razão disto
1142 a é que este tipo de sabedoria não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência; de fato, pode-se também perguntar por que um menino é capaz de tornar-se um matemático, mas não pode tornar-se um filósofo de um modo geral ou um filósofo da natureza. Será que isto acontece porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios relativos às outras esferas do conhecimento mencionadas vêm com a experiência, e porque os jovens não têm convicções acerca destas últimas, mas simplesmente usam sem convicção o vocabulário peculiar às mesmas, enquanto a essência dos objetos matemáticos lhes é suficientemente acessível?

Além disto, o erro na deliberação pode ser em relação ao universal ou ao particular — por exemplo, podem passar-nos despercebidos tanto o fato de que toda água salobra é insalubre quanto o fato de certa água ser salobra.

É evidente que o discernimento não é conhecimento científico, pois como já dissemos [172] ele se relaciona com o fato particular fundamental, já que a ação a ser praticada é desta natureza. Ele difere, então, da inteligência, pois a inteligência apreende definições para as quais não há uma razão, enquanto o discernimento se relaciona com o fato particular fundamental, que é objeto não de conhecimento científico, mas de percepção, e não da percepção de qualidades pertinentes a um determinado sentido, mas da percepção pela qual apreendemos, por exemplo, que a figura fundamental da matemática é o triângulo; realmente, nesta direção também haverá um limite [173]. Mas isto se aplica mais à percepção que ao discernimento, embora se trate de outra espécie de percepção, e não daquela que apreende as qualidades pertinentes a cada sentido.

9. Devemos também determinar a natureza da excelência na deliberação, e procurar saber se ela é uma espécie de conhecimento ou de opinião, ou de capacidade de conjecturar, ou algo especificamente diferente de tudo isto. Conhecimento científico ela não é, pois não se investiga acerca de coisas conhecidas, enquanto a excelência na deliberação é uma das espécies de deliberação, e quem delibera investiga e calcula. Tampouco ela é capacidade de conjecturar; com efeito, esta não pressupõe raciocínio e opera rapidamente, ao passo que a deliberação consome muito tempo,
1142 b tanto que se diz que devemos tirar rapidamente as conclusões a partir de nossas deliberações, mas devemos deliberar devagar. Outrossim, a vivacidade de espírito é diferente da excelência na deliberação, que é uma forma da capacidade de conjecturar. A excelência na deliberação não é tampouco qualquer forma de opinião. Mas uma vez que as pessoas que deliberam mal cometem erros, enquanto as que deliberam bem deliberam corretamente, a excelência na deliberação é obviamente uma espécie de correção, embora não seja correção de conhecimento nem de opinião, pois não existe correção de conhecimento, já que não existe erro de conhecimento, e opinião correta é a verdade; ao mesmo tempo, tudo que é objeto de opinião já está determinado. Além disto, a excelência na deliberação envolve raciocínio. A alternativa restante, então, é que a excelência na deliberação é pensar corretamente. De fato, o pensamento ainda não é uma afirmação, porquanto, embora a própria opinião não seja investigação mas já tenha chegado ao nível de afirmação, a pessoa que está deliberando, quer delibere bem, quer delibere mal, está investigando e calculando algo.

Mas a excelência na deliberação é uma forma de correção na deliberação e portanto devemos investigar primeiro o que é a deliberação e quais são os objetos de deliberação. Mas "correção" neste contexto é um termo ambíguo, e obviamente nem toda espécie de correção na deliberação é excelência na deliberação; com efeito, as pessoas incontinentes e más poderão, graças aos seus cálculos, atingir o objetivo que se propõem, e portanto terão deliberado corretamente, embora tenham trazido um grande mal para si mesmas. Mas chegamos à conclusão de que deliberar bem é bom, porque esta espécie de correção na deliberação é a excelência na deliberação, ou seja, a deliberação que tende a chegar ao que é bom.

É possível, entretanto, chegar ao próprio bem com um silogismo falso, e fazer o que deve ser feito mas não pelos meios corretos, por ser falso o termo médio. Portanto, esta disposição que leva alguém a chegar à conclusão certa, mas não pelos meios certos, ainda não é a excelência na deliberação. Ademais, uma pessoa pode chegar à conclusão correta por meio de longa deliberação, enquanto outra pode fazê-lo rapidamente. Logo, no primeiro caso ainda não chegamos à excelência na deliberação, que é a correção a respeito daquilo que é conveniente, ou seja, correção quanto à finalidade, à maneira e ao tempo consumido na deliberação. Mais ainda: é possível ter deliberado bem de um modo geral, ou relativamente a uma finalidade particular. Excelência na deliberação em geral, então, é aquilo que leva a resultados corretos com referência à finalidade em geral, e excelência na deliberação em particular é aquilo que leva a resultados corretos com referência a uma finalidade particular. Portanto, se é característico das pessoas de discernimento deliberar bem, a excelência na deliberação será a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento.

10. O entendimento, também, e a excelência no entendimento, graças aos quais dizemos que alguém é uma pessoa de entendimento ou de excelente entendimento, não são totalmente a mesma coisa que o conhecimento científico ou a opinião (neste último caso todas as pessoas seriam dotadas de entendimento), nem são qualquer uma das ciências particulares, como a medicina (a ciência das coisas relacionadas com a saúde) ou a geometria (a ciência das magnitudes). Efetivamente, o entendimento não se relaciona com as coisas que existem para sempre e são imutáveis, nem com qualquer
1143 a uma das coisas que passam a existir, mas com as coisas sobre as quais podemos ter dúvidas e podemos deliberar. Logo, o entendimento atua em relação aos mesmos objetos do discernimento, mas o entendimento e o discernimento não são a mesma coisa. De fato, o discernimento emite ditames, já que as ações que devemos ou não devemos praticar são a sua finalidade, ao passo que o entendimento apenas julga (o entendimento é idêntico à excelência no entendimento, e as pessoas de entendimento são idênticas às pessoas de excelente entendimento). O entendimento não

consiste em ter ou em adquirir discernimento, mas da mesma forma que aprender se chama entender quando significa o exercício da faculdade de conhecer, o entendimento também é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o intuito de julgar o que outra pessoa diz a propósito de matérias com as quais o discernimento se relaciona, e de julgar acertadamente, pois "bem" e "acertadamente" são a mesma coisa. Daí provém o uso do termo "entendimento" no sentido em que dizemos que uma pessoa tem um "bom" ou "excelente entendimento", aplicando-se o termo na acepção de aprender; de fato, usamos freqüentemente "aprender" no sentido de "entender".

11. Chamamos de julgamento (isto é, a faculdade graças à qual dizemos que uma pessoa julga compreensivamente) a percepção acertada do que é eqüitativo. Uma prova disto é o fato de dizermos que uma pessoa eqüitativa é, mais que todas as outras, um juiz compreensivo, e identificamos a eqüidade com o julgamento compreensivo acerca de certos fatos. E julgamento compreensivo é o julgamento no qual está presente a percepção do que é eqüitativo, e de maneira acertada; e julgar acertadamente é julgar segundo a verdade.

Então é razoável dizer que todas as disposições recém-examinadas convergem para o mesmo ponto; com efeito, quando falamos de julgamento, de entendimento, de discernimento e de inteligência atribuímos às mesmas pessoas a posse da faculdade de julgar e dizemos que elas chegaram à idade da razão e têm discernimento e entendimento, pois todas estas disposições se relacionam com o fundamental e com o particular; e ser uma pessoa de entendimento e compreensiva consiste em ser capaz de julgar acertadamente os fatos a propósito dos quais se demonstra discernimento, porque os atos eqüitativos são comuns a todas as pessoas boas em sua conduta nas relações com outras pessoas. Por outro lado, todas as ações que devemos praticar estão incluídas entre os fatos particulares e fundamentais, pois não somente as pessoas dotadas de discernimento devem conhecer os fatos particulares, como o entendimento e o julgamento também se relacionam com ações a ser praticadas, e estas são fatos fundamentais. E a inteligência se relaciona com o fundamental em ambas as direções, pois tanto as definições primárias quanto os fatos fundamentais[174] são apreendidos pela inteligência e não se
1143 b chega a eles pelo raciocínio; nas demonstrações a inteligência apreende as definições imutáveis e primárias, e nos raciocínios práticos ela apreende os fatos fundamentais e variáveis, ou seja, a premissa menor, já que os fatos fundamentais e variáveis são os pontos iniciais a partir dos quais inferimos as finalidades, porquanto chegamos aos universais a partir dos particulares; devemos, todavia, ter a percepção destes, e esta percepção é a inteligência. Por isto a inteligência é ao mesmo tempo princípio e fim, já que as demonstrações se fazem a partir destes e acerca destes.

É por isto que se pensa que estas disposições são dotes naturais, e que uma pessoa é um juiz compreensivo, ou tem bom entendimento, ou é inteligente por natureza, ao passo que ninguém é filósofo por natureza. Esta circunstância se evidencia pelo fato de pensarmos que tais disposições são concomitantes com determinadas idades, pois dizemos que ao atingir certa idade uma pessoa deve ter inteligência e ser um juiz compreensivo, querendo significar que tais disposições nos chegam naturalmente. Devemos portanto estar atentos às asserções não demonstradas e às opiniões de pessoas experientes e idosas, ou de pessoas dotadas de discernimento, não menos que às demonstrações, pois pelo fato de a experiência lhes ter dado como que um outro olho elas vêem corretamente.

Acabamos de discutir o que são o discernimento e a sabedoria filosófica e os assuntos com os quais estas disposições da alma se relacionam, e dissemos que cada uma destas disposições é a excelência de uma parte diferente da alma.

12. Pode haver dúvidas quanto à utilidade destas disposições da alma. Com efeito, a sabedoria filosófica não se preocupa com qualquer dos meios que contribuem para tornar um homem feliz, já que ela não indaga como as coisas passam a existir. E embora o discernimento tenha esta preocupação, para que necessitamos dele? O discernimento é a disposição da alma relacionada com o que é justo, nobilitante e bom para as pessoas, mas estas são as coisas que o homem bom faz naturalmente, e não seremos mais capazes de agir bem somente por conhecê-las, já que as várias formas de excelência moral são disposições do caráter (de maneira idêntica, no caso do conhecimento daquilo que é bom para a saúde e para o vigor físico — usando estas palavras para significar não o que produz saúde e vigor, mas o que decorre da saúde e do vigor — não nos tornamos mais capazes de desfrutar de mais saúde e vigor apenas por conhecer a ciência da medicina ou os exercícios físicos).

Se, por outro lado, tivermos de dizer que uma pessoa deve ser dotada de discernimento não com vistas a conhecer as verdades morais, mas com vistas a tornar-se boa, o discernimento não terá qualquer utilidade para as pessoas que já forem boas; além disto, ele não terá qualquer utilidade para
1144 a as pessoas carentes de excelência moral, pois tanto faz que elas mesmas tenham discernimento quanto que obedeçam a outras pessoas que o tenham, e nos bastará fazer o que fazemos no caso da saúde (neste caso, embora desejemos ser saudáveis, nem por isto aprendemos a arte da medicina). Mais ainda: pareceria estranho se o discernimento, sendo inferior à sabedoria filosófica, devesse apesar disto ter uma autoridade maior que esta; efetivamente, a arte que produz qualquer coisa governa e comanda a coisa produzida.

Discutamos, então, estas dificuldades, que até agora foram apenas enunciadas.

Digamos primeiro que a sabedoria filosófica e o discernimento devem ser dignos de escolha porque são a excelência das duas partes respectivas da alma, ainda que nenhuma delas produza qualquer efeito.

Ademais, elas produzem algum efeito, não como a arte da medicina produz a saúde, mas como as condições saudáveis são a causa da saúde. é assim que a sabedoria filosófica produz a felicidade, pois, sendo uma parte da excelência como um todo, por ser possuída, ou melhor, por ser usada a sabedoria filosófica faz o homem feliz.

Além disto, a função de uma pessoa se realiza somente de acordo com o discernimento e com a excelência moral, porquanto a excelência moral nos faz perseguir o objetivo certo e o discernimento nos leva a recorrer aos meios certos. (A quarta parte da alma — a nutritiva[175] — não tem excelência alguma que contribua para a função própria do homem, pois nem a ação nem a omissão dependem dela).

Mas devemos examinar com maior profundidade a objeção no sentido de que o discernimento não torna as pessoas mais capazes de praticar ações nobilitantes e justas. Comecemos com a consideração seguinte. Da mesma forma que dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas, isto é, as pessoas que praticam os atos determinados pelas leis contra a vontade, ou por ignorância, ou com vistas a algum outro objetivo, e não por causa dos próprios atos (embora elas façam sem dúvida o que devem e tudo que uma pessoa boa deve), parece que para ser boa uma pessoa deve ter uma certa disposição quando pratica estes vários atos ou seja, a pessoa deve praticá-los em decorrência de escolha e por causa dos próprios atos. Ora: a excelência torna a escolha acertada, mas praticar as ações que devem ser praticadas naturalmente afim de atingirmos o objetivo escolhido não é uma questão de excelência, e sim de outra faculdade. Devemos portanto examinar atentamente estes pontos para esclarecê-los melhor.

Existe uma qualidade que se chama talento, e esta consiste em sermos capazes de praticar as ações que conduzem ao objetivo visado e de atingi-lo. Se o objetivo visado for nobilitante, o talento será louvável, mas se for mau o talento será apenas astúcia; por isto dizemos que as pessoas de discernimento são talentosas ou mesmo astuciosas. O discernimento não é a faculdade, mas não existe sem ela. Este olho da alma não adquire sua eficácia sem a excelência moral, como já dissemos [176] e é evidente; de fato, as inferências dedutivas relacionadas com os atos a praticar pressupõem um ponto de partida — por exemplo, "já que a natureza do objetivo, ou seja, o que é melhor, é esta..." (seja ela qual for, pois para argumentar

podemos considerá-la como quisermos); e isto é evidente apenas para as pessoas boas, pois a deficiência moral nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação. É obviamente impossível, portanto, ser dotado de discernimento sem ser bom.

13. Devemos então examinar mais uma vez a excelência moral, pois o que ocorre com ela tem estreita analogia com o que acontece com o discernimento em sua relação com o talento. O discernimento e o talento não são a mesma coisa, mas são coisas semelhantes, e a excelência natural se relaciona de maneira idêntica com a excelência em sentido estrito. Realmente, todos pensamos que cada tipo de caráter de certo modo condiz naturalmente com quem o possui, pois desde o momento exato do nascimento nós seríamos justos, ou dotados de autodomínio, ou corajosos, ou teríamos outras qualidades morais. Não obstante, esperamos descobrir que o verdadeiro bem é algo diferente, e que as várias formas de excelência moral no sentido estrito condizem conosco de outra maneira. De fato, até as crianças e os animais selvagens possuem as disposições naturais, mas sem a razão elas podem evidentemente ser nocivas. De
1144 b qualquer modo, parece bastante óbvio que uma pessoa pode ser induzida em erro pelas disposições naturais, da mesma forma que um corpo pesado destituído de visão pode chocar-se violentamente com obstáculos por lhe faltar a visão; acontece o mesmo na esfera moral, mas se uma pessoa de boa disposição natural dispõe de inteligência passa a ter excelência em termos de conduta, e a disposição que antes tinha apenas a aparência de excelência moral passa a ser excelência moral no sentido estrito. Portanto, da mesma forma que na parte de nossa alma que forma opiniões há dois tipos de qualidades, que são o talento e o discernimento, na parte moral também há dois tipos, que são a excelência moral natural e a excelência moral em sentido estrito, e esta última pressupõe discernimento. É por isto que algumas pessoas dizem que todas as formas de excelência moral são formas de discernimento, razão pela qual Sócrates sob certos aspectos estava certo e sob outros aspectos estava errado; com efeito, pensando que todas as formas de excelência moral são formas de discernimento ele estava errado, mas dizendo que a excelência moral pressupõe discernimento ele estava certo[17]. Uma prova desta asserção é que ainda hoje todas as pessoas que definem a excelêncoa moral, depois de mencionar a disposição moral e seus objetivos acrescentam que se trata de uma disposição consentânea com a reta razão; e a reta razão é a razão consentânea com o discernimento. Todas as pessoas, então, parecem de certo modo adivinhar que a excelência moral é uma disposição desta natureza, ou seja, a disposição consentânea com o discernimento. Mas devemos ir um pouco além, pois a excelência moral não é apenas a disposição consentânea com a reta razão; ela é a disposição em que está presente a reta razão, e o discernimento é a reta razão relativa à conduta.

Sócrates pensava portanto que as várias formas de excelência moral são manifestações da razão, pois dizia que todas elas eram formas de conhecimento científico, enquanto nós pensamos que elas pressupõem a manifestação da razão.

É claro, então, diante do que foi dito, que sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral. Desta maneira podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual se poderia sustentar que as várias formas de excelência moral existem separadamente umas das outras; poder-se-ia dizer que a mesma pessoa não é dotada da melhor maneira pela natureza para a prática de todas as formas de excelência moral, de tal modo que ela já teria adquirido uma enquanto ainda não tinha adquirido outra. Esta afirmação é possível a respeito das formas naturais de excelência moral, mas não a respeito daquelas em relação às quais uma pessoa é qualificada de boa em sentido irrestrito, pois juntamente com uma qualidade — o discernimento — a pessoa terá todas as formas de excelência moral. E é óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral da parte de nosso intelecto à qual ele convém; é óbvio também que a escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não o será sem a excelência moral, pois o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que
1145 a levam ao objetivo determinado.

Mas apesar disto o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde.

Mais ainda: sustentar o primado do discernimento equivaleria a dizer que a ciência política comanda até os deuses, porque ela emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade.[178].

LIVRO VII

1. Reiniciando o exame de nosso assunto, salientemos que há três espécies de disposições morais a ser evitadas: a deficiência moral, a incontinência e a bestialidade. As disposições contrárias a duas destas são óbvias: uma se chama excelência moral e a outra se chama continência. A disposição mais adequada como o contrário da bestialidade seria uma forma de excelência moral sobre-humana — a espécie heróica e divina da excelência moral a que Homero alude quando faz Príamos dizer que Hêctor era extraordinariamente bom,

> "... pois não se assemelhava
> ao filho de um mortal, e sim de um deus" [179].

Portanto, se, como se costuma dizer, os homens se tornam deuses por superabundância de excelência, a disposição moral contrária à bestialidade deve ser evidentemente desta espécie, pois uma criatura bestial não tem deficiência nem excelência moral, da mesma forma que os deuses não as têm; a disposição dos deuses é mais alta que a excelência, e a de uma criatura bestial é uma espécie diferente da deficiência moral.

Então, já que é raro encontrar uma pessoa divina — para usar o epíteto cunhado pelos espartanos, que quando admiram extraordinariamente um homem o chamam de "homem divino" — da mesma forma o tipo bestial também é raro entre os homens; encontramo-lo principalmente entre os bárbaros, mas algumas características bestiais também são provocadas por
1145 b doenças ou retardamento, e às vezes também aplicamos este nome aviltante às pessoas cuja deficiência moral ultrapassa a do homem normal. Mas daremos alguma atenção à disposição bestial mais adiante [180], e já discutimos antes a deficiência moral [181]; agora discutiremos a incontinência e a lassidão, bem como a continência e a resistência. Nenhuma das disposições destes dois pares deve ser considerada idêntica à excelência ou

à deficiência moral, nem constitui uma espécie diferente destas. Como em todos os outros casos, devemos pôr diante de nós os fatos aparentes e, depois de discutir primeiro as dificuldades, prosseguiremos para pôr à prova, se possível, a veracidade de todas as opiniões correntes acerca destas afecções do espírito ou, se isto não for possível, do maior número de opiniões e das mais relevantes; com efeito, se resolvermos as dificuldades e ao mesmo tempo deixarmos intactas as opiniões correntes, os pontos de vista verdadeiros terão sido suficientemente comprovados.

Pensa-se realmente que tanto a continência quanto a resistência estão incluídas entre as disposições boas e louváveis, e que tanto a incontinência quanto a lassidão estão incluídas entre as disposições más e reprováveis; pensa-se também que a mesma pessoa é dotada de continência e se dispõe a ater-se ao resultado de seus cálculos, ou que a mesma pessoa é incontinente e está pronta a abandoná-los. Além disto, a pessoa incontinente, sabendo que age mal, age em decorrência de suas emoções, enquanto a pessoa dotada de continência, se sabe que seus desejos são maus, recusa-se a segui-los graças à razão. Todos dizem que as pessoas moderadas são dotadas de continência e resistentes; por outro lado, há quem diga que as pessoas dotadas de continência são sempre moderadas, mas também há quem diga que nem sempre o são; há quem chame as pessoas concupiscentes de incontinentes e as pessoas incontinentes de concupiscentes sem exceção, enquanto há quem faça exceções. Às vezes se diz que as pessoas dotadas de discernimento não podem ser incontinentes, ao passo que às vezes se diz que algumas pessoas dotadas de discernimento e talentosas são incontinentes. Finalmente, diz-se que as pessoas são incontinentes até em relação à cólera, à honra e ao ganho.
1146 a Estas são as opiniões correntes.

2. Passando às dúvidas que o assunto suscita, pode-se perguntar como uma pessoa que tem uma concepção correta das coisas pode ser incontinente em suas ações. Há quem diga que isto é impossível quando se tem uma concepção correta das coisas, pois seria estranho, como pensava Sócrates, que, sendo uma pessoa dotada de conhecimento, qualquer outra coisa pudesse sobrepor-se ao conhecimento e arrastá-lo como a um escravo [182]. Sócrates opunha-se totalmente a tal noção, sustentando que não existe aquilo que se chama de incontinência, pois ninguém, dizia ele, age contrariamente ao que considera melhor, consciente de estar agindo mal, a não ser por ignorância. Realmente, esta noção contradiz manifestamente os fatos como eles nos aparecem, e devemos investigar esta afecção do espírito; se a pessoa age na ignorância, devemos indagar que espécie de ignorância é esta. De fato, é claro que a pessoa incontinente não considera a sua ação acertada antes de ser afetada por esta deficiência moral. Alguns pensadores concordam com as asserções de Sócrates e outros não

concordam; estes últimos admitem que nada é mais forte que o conhecimento, mas não admitem que pessoa alguma possa agir contrariamente ao que lhe parece melhor em termos de conduta, e portanto dizem que a pessoa incontinente não está usando o conhecimento, e sim a opinião, quando é dominada pelos prazeres. Mas se é a opinião e não conhecimento, se não é uma covicção forte que resiste, e sim uma fraca, como nas pessoas hesitantes, devemos demonstrar compreensão diante do fracasso da pessoa que desejava manter-se firme em suas convicções contra fortes desejos; mas não podemos ser compreensivos diante da deficiência moral, nem de quaisquer outras disposições condenáveis. Então é quando o desejo é obstado pelo discernimento que censuramos uma pessoa por ceder? De fato, o discernimento é o que há de mais forte. Mas isto é absurdo; a mesma pessoa demonstrará ao mesmo tempo discernimento e incontinência, mas ninguém dirá que uma pessoa dotada de discernimento é capaz de praticar voluntariamente as ações mais vis. Além disto, já demonstramos antes que o discernimento se manifesta na ação (ele se relaciona com os fatos fundamentais) e pressupõe igualmente a posse das outras formas de excelência moral [183].

Outrossim, se a continência pressupõe que se tenha desejos fortes e maus, as pessoas moderadas não terão continência, nem as pessoas dotadas de continência serão moderadas, pois as pessoas moderadas não terão desejos excessivos nem maus. Mas as pessoas dotadas de continência devem necessariamente ter desejos fortes e maus, pois se os desejos são bons a disposição que nos impede de segui-los é má, de tal forma que nem toda continência é boa; se, ao contrário, os desejos são fracos e não são maus, nada há de admirável em resistir-lhes, e se eles são fracos e maus, nada há de notável em resistir-lhes também neste caso.

Ademais, se a continência faz as pessoas sustentarem toda e qualquer opinião, isto é mau (por exemplo, se elas sustentam até uma opinião falsa); e se a incontinência leva as pessoas a abandonar toda e qualquer opinião,
1146 b em alguns casos haverá uma incontinência boa (como por exemplo Neoptôlemos no *Filoctetes* de Sófocles[184], que é louvado por não ter feito o que prometeu a Odisseus que faria — Neoptôlemos sofria para mentir).

Além disto, a argumentação sofística apresenta uma dificuldade; o empenho dos sofistas em levar seus adversários a assumir posições paradoxais, para provocar admiração quando conseguiam prevalecer sobre eles, cria dificuldades (o espírito fica imobilizado quando não pode sustentar-se porque a conclusão não é satisfatória, e não pode avançar porque não consegue refutar o argumento). Um dos argumentos sofísticos afirma que a loucura associada à incontinência é uma forma de excelência moral; ei-lo: por causa da incontinência uma pessoa louca pratica uma ação

contrária ao que ela julga acertado, mas ela crê[185] que as boas ações são más e que não deve praticá-las, e por isto fará o que é bom, e não o que é mau.

Mais ainda: uma pessoa que faz e persegue por convicção e cálculo aquilo que é agradável[186] seria considerada melhor que outra que agisse desta maneira em decorrência não de cálculo, mas de incontinência, pois é fácil curá-la, já que ela pode ser persuadida a mudar de idéia. Mas à pessoa incontinente pode aplicar-se o provérbio: "Quando a água nos engasga, que outro líquido beberíamos para aliviar-nos?" Se tal pessoa estivesse convencida do acerto daquilo que fez, ela teria desistido se houvesse sido persuadida a mudar de idéia; mas já que não foi persuadida, ela agiu, certa de que estava praticando uma ação completamente diferente.

Finalmente, se a incontinência e a continência podem manifestar-se em relação a qualquer coisa, quem será absolutamente incontinente? Ninguém apresenta todas as formas de incontinência, mas dizemos que algumas pessoas são irrestritamente incontinentes.

Estas são em linhas gerais as dificuldades que se nos apresentam; algumas delas devem ser afastadas de nosso caminho, mas outras devem permanecer; na verdade, a solução de uma dificuldade é uma descoberta.

3. Procuremos saber primeiro se as pessoas incontinentes agem conscientemente ou não; depois, procuremos saber com que espécies de objetivos as pessoas incontinentes e as dotadas de continência se preocupam (ou seja, se é com qualquer espécie de prazer ou sofrimento ou somente com determinadas espécies), e se as pessoas dotadas de continência e as pessoas resistentes são as mesmas ou diferentes, e assim por diante a respeito das questões pertinentes a esta investigação. O ponto de partida de nossa investigação é saber se as pessoas dotadas de continência se diferenciam das demais por seus objetivos ou por suas disposições, isto é, se a pessoa é incontinente simplesmente porque não pode conter-se diante de certas situações, ou porque tem uma certa disposição, ou então por ambos os motivos; a segunda questão é se a continência e a incontinência se manifestam a respeito de tudo ou não. Quando se diz que uma pessoa é irrestritamente incontinente, esta afirmação não significa que ela é assim em relação a tudo, mas em relação às coisas a respeito das quais as pessoas podem ser concupiscentes; isto também não significa apenas que ela se preocupa com estas coisas (neste caso a incontinência seria a mesma coisa que a concupiscência), mas que ela se preocupa com tais coisas de um modo peculiar. A pessoa concupiscente cede aos seus desejos por escolha, considerando acertado perseguir sempre o prazer presente; a pessoa incontinente não pensa assim, mas persegue o prazer da mesma forma.

A idéia de que as pessoas incontinentes agem contra a opinião

verdadeira e não contra o conhecimento é irrelevante para a nossa argumentação, pois algumas pessoas sustentam suas opiniões sem hesitação e pensam que elas são conhecimento exato. Então, se a fraqueza de convicção for o critério para decidirmos se devemos dizer que as pessoas que agem contra a sua concepção do que é correto apenas opinam, sem ter o conhecimento do que é correto, não haverá realmente qualquer diferença a este respeito entre opinião e conhecimento, já que algumas pessoas se mostram tão convencidas a propósito daquilo sobre que opinam quanto outras a propósito daquilo que elas conhecem (Heráclcitos é uma evidência disto)[187].

Entretanto, já que usamos a palavra "conhecer" em dois sentidos (dizemos que tanto as pessoas que têm conhecimento mas não o usam quanto as que o usam "conhecem"), fará diferença, neste caso, uma pessoa agir como não devia, se ela tiver conhecimento mas não o estiver usando, pois na última hipótese sua conduta parecerá estranha, mas não parecerá estranha se ela estiver usando o conhecimento.

Ademais, já que há duas espécies de premissas quando se trata da conduta, nada impede uma pessoa de agir contra o conhecimento quando ela conhece ambas as premissas, mas está exercitando seu conhecimento da premissa universal e não da particular, pois a ação se relaciona com fatos particulares. Além disso, há uma distinção a respeito da premissa
1147 a universal: um dos universais é predicado do próprio agente e o outro é predicado da coisa (por exemplo, a pessoa pode conhecer e estar cônscia do conhecimento de que certo alimento seco é bom para todos os homens e de que ela mesma é um homem, ou até de que um alimento de certa espécie é seco, mas ou a pessoa não possui ou não está exercitando o conhecimento da circunstância de aquele alimento que está diante dela ser um alimento daquela espécie). Evidentemente haverá uma enorme diferença entre estas maneiras de conhecer, de tal forma que conhecer de certa maneira quando se age sem continência não pareceria estranho de forma alguma, ao passo que conhecer de outra maneira quando se age sem continência seria motivo para admiração.

Além disso, a posse do conhecimento em acepção diferente da recém-mencionada pode ocorrer nas pessoas; de fato, na própria hipótese de termos o conhecimento e não o usarmos vemos uma diferença de estado, se admitirmos a possibilidade de termos conhecimento em uma acepção e em outra acepção não o termos, como no caso de uma pessoa adormecida, louca ou embriagada. E esta é justamente a condição das pessoas sob a influência de emoções, pois ímpetos de cólera e desejos sexuais, além de outras emoções, alteram efetivamente nossas condições fisiológicas, e em alguns casos produzem até acessos de loucura. É claro, então, que podemos considerar que as pessoas incontinentes estão numa condição

idêntica à das pessoas adormecidas, loucas ou embriagadas. O fato de estas pessoas usarem a linguagem oriunda do conhecimento não prova que elas o possuem, pois até as pessoas sob a influência das emoções mencionadas repetem proposições científicas e versos de Empédocles [188], e as pessoas que estão apenas começando a aprender uma ciência podem recitar suas frases, mas não conhecem o seu significado, já que o conhecimento tem de entranhar-se nestas pessoas, e isto requer tempo; devemos portanto supor que as pessoas incontinentes usam a linguagem da mesma forma que os atores dizendo as suas falas.

Além disto, podemos também examinar as causas da incontinência como faria um estudioso da natureza. No silogismo uma premissa é universal e a outra se relaciona com fatos particulares, e a propósito desta última entramos na esfera da percepção; quando as duas premissas se combinam numa conclusão única, em um dos casos[189] a alma deve afirmar a conclusão, ao passo que no caso das premissas de ordem prática se deve agir imediatamente (por exemplo, dadas as premissas "tudo que é doce deve ser provado" e "aquilo é doce" — esta última é um exemplo particular da classe geral —, a pessoa capaz de agir e que não é impedida de fazê-lo deve provar imediatamente a coisa doce). Portanto, quando estão presentes em nós de um lado um conceito universal proibindo-nos de provar, e de outro lado outro conceito universal dizendo que "tudo que é doce é agradavél", além de uma premissa menor dizendo que "aquilo é doce" (e esta premissa menor é ativa[190]), e quando está presente ao mesmo tempo o desejo, então embora o primeiro julgamento universal diga "evite
1147 b aquela coisa" somos levadas para aquela coisa pelo desejo, que pode mover cada uma das partes de nosso corpo. Acontece que, quando as pessoas são deficientes em termos de continência, elas agem sob a influência de uma razão (em certo sentido) e de uma opinião não contrárias à reta razão em si mesmas, mas apenas acidentalmente (o desejo é que é contrário, e não a opinião). Segue-se também que não se pode dizer que falta continência aos animais irracionais porque eles não podem formar conceitos universais, mas apenas imagens mentais e lembranças dos fatos.

Se perguntarmos como a ignorância de uma pessoa incontinente pode desaparecer e como tal pessoa pode recuperar o conhecimento, a explicação será a mesma que no caso da embriaguez e do sono, e ela não pode ser atribuída à incontinência. A este respeito devem ser ouvidos os estudiosos de fisiologia.

Mas, uma vez que a última premissa, que origina a ação, é uma opinião sobre um objeto perceptível, e é esta opinião que uma pessoa incontinente, quando sob o domínio da emoção, não possui ou somente possui de um modo que, como vimos, não chega a ser conhecimento, mas somente leva

a pessoa a repeti-la da mesma forma que um ébrio repete os versos de Empédocles, e uma vez que a premissa extrema não é um universal, e não é considerada um objeto de conhecimento científico a exemplo do que acontece com uma premissa universal, parece que somos levados a aceitar a conclusão que Sócrates procurou firmar[191]; com efeito, o conhecimento presente no momento em que ocorreu a emoção não é aquele que se considera o conhecimento propriamente dito; não é tampouco o conhecimento propriamente dito que é arrastado pela emoção, e sim o conhecimento resultante da percepção pelos sentidos.

Já dissemos o bastante para responder à pergunta de quem quer saber se a continência é compatível ou não com o conhecimento, e com que tipo de conhecimento ela é ou não compatível.

4. O assunto a discutir em seguida é se há pessoas irrestritamente incontinentes, ou se todas as pessoas incontinentes o são em relação a apenas certos aspectos particulares. É evidente que tanto as pessoas dotadas de continência quanto as pessoas resistentes, e tanto as pessoas incontinentes quanto as pessoas lassas mostram estas disposições em relação ao prazer e ao sofrimento.

Algumas das coisas que produzem prazer são necessárias, enquanto outras são dignas de escolha em si mesmas, porém admitem excessos; os prazeres do corpo são necessários (entendo por "prazeres do corpo" os inerentes à nutrição e às relações sexuais, ou seja, às funções fisiológicas que definimos como a esfera em que se manifestam a concupiscência e a moderação), enquanto as outras coisas não são necessárias mas são dignas de escolha em si (por exemplo, a vitória, as honrarias, a riqueza e as coisas boas e agradáveis deste gênero). Sendo assim, as pessoas que se excedem em relação às últimas contrariando a reta razão de que são dotadas, não são qualificadas simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes com a restrição "a respeito de dinheiro, proveito, honrarias ou cólera"; de fato,
1148 a estas pessoas não são simplesmente incontinentes, pois as consideramos diferentes das incontinentes em sentido irrestrito, e somente por analogia (veja-se o caso de Ântropos[192], que venceu uma competição nas Olimpíadas; neste caso a definição geral de homem pouco difere da definição aplicável a ele, embora de qualquer modo ele fosse diferente). O fato de chamarmos uma pessoa de incontinente apenas por analogia se evidencia pela circunstância de a incontinência, tanto em sentido irrestrito quanto a respeito de algum prazer particular do corpo, ser censurada não somente como um erro mas também como uma espécie de deficiência moral, ao passo que não consideramos moralmente deficiente as pessoas incontinentes a respeito de dinheiro e coisas do mesmo gênero.

Mas entre as pessoas incontinentes diante dos prazeres do corpo, em relação aos quais qualificamos os homens de moderados ou concupiscentes, as que perseguem os extremos das coisas agradáveis e evitam os extremos das coisas que causam sofrimento (como a fome, a sede, o calor, o frio e todos os tipos de sofrimento relacionados com o tato e o paladar) e agem assim não por escolha, mas contrariamente à sua escolha e ao seu julgamento, são qualificadas de incontinentes, não com a restrição "a respeito disto ou daquilo" (por exemplo, a respeito da cólera), mas simplesmente incontinentes. Esta qualificação é confirmada pelo fato de as pessoas serem chamadas "lassas" em relação a estes prazeres, mas não em relação a quaisquer outros. É por isto que agrupamos na mesma classe as pessoas incontinentes e as concupiscentes, as dotadas de continência e as moderadas, mas não qualquer dos outros tipos, porque elas mostram estas disposições de certo modo em relação aos mesmos prazeres e sofrimentos; mas embora se relacionem com as mesmas coisas, elas não se relacionam com tais coisas de maneira idêntica, pois algumas delas [193] fazem uma escolha, enquanto outras [194] não escolhem.

É por isto que chamaríamos de concupiscentes as pessoas que, sem desejos ou apenas com um leve desejo, perseguem os extremos do prazer e evitam sofrimentos moderados, mas não as pessoas que agem assim por causa de seus desejos intensos; com efeito, que fariam as primeiras se sentissem um desejo intenso como o dos jovens e sofressem violentamente com a falta dos prazeres necessários?

Alguns desejos e prazeres pertencem à classe das coisas nobilitantes e boas de um modo geral (algumas coisas agradáveis são dignas de escolha por natureza, enquanto outras são contrárias a estas e outras são neutras, de conformidade com nossa classificação anterior [195]), como por exemplo a riqueza, o proveito, a vitória e as honrarias. Com referência a todos os objetos, tanto desta espécie quanto da neutra, as pessoas não são censuráveis por se deixarem atrair por eles, por desejá-los e amá-los, e sim por os desejarem e amarem de certa maneira, ou seja, excessivamente (é por isto que todas as pessoas que, contrariando a razão, cedem diante de objetos naturalmente nobilitantes e bons, ou os buscam — por exemplo, as
1148 b pessoas que se preocupam mais do que devem com honrarias ou com seus filhos e pais não são moralmente deficientes [196]; filhos e pais também são um bem, e quem se preocupa com eles merece louvor; mas pode haver um certo excesso mesmo em relação a eles se, como Níobe, alguém quiser lutar até contra os deuses, ou quiser ser tão devotado ao pai quanto Sátiros, cognominado "o filial", que foi considerado extremamente piegas a este respeito [197]). Não há então deficiência moral a respeito destas coisas, pelas razões mencionadas, ou seja, porque cada uma delas é digna de escolha por sua própria natureza; os excessos em relação a elas, todavia, são um mal e devem ser evitados. Não há tampouco incontinência em

relação a tais coisas, pois a incontinência não somente deve ser evitada, mas também é reprovável, embora se use a expressão "incontinência" nestes casos como uma restrição — "incontinência em" seja o que for, porque a disposição é análoga à incontinência propriamente dita; em tais casos usa-se a expressão da mesma forma que se fala de uma pessoa como um mau médico ou um mau ator, tratando-se de alguém que não se pode chamar simplesmente de "mau". Então, como neste caso não usamos a expressão em sentido irrestrito porque nenhuma destas condições é maldade, mas apenas análoga à maldade, é claro que no primeiro caso somente a continência e a incontinência em relação às mesmas coisas em que se manifestam a moderação e a concupiscência devem ser consideradas continência e incontenência propriamente ditas, e que estas expressões se aplicam à cólera por analogia; acrescentamos assim uma restrição, "incontinente em relação à cólera", da mesma forma que dizemos "incontinente na busca de honrarias" ou "de proveito".

5. Algumas coisas são agradáveis por natureza, e destas umas são irrestritamente agradáveis, enquanto outras o são em relação a determinadas classes de animais ou de pessoas; por outro lado, outras não são naturalmente agradáveis, mas algumas destas se tornam agradáveis por causa de aberrações, outras por causa de hábitos e outras ainda por causa de taras.

Sendo assim, é possível descobrir em relação a cada uma das espécies da segunda classificação disposições de caráter similares às identificadas a respeito do primeiro caso; refiro-me às disposições bestiais, como no caso da mulher que, segundo dizem, abria o ventre das mulheres grávidas e devorava os fetos, ou das coisas com que, de acordo com certos relatos, algumas das tribos selvagens do litoral do mar Negro costumavam deleitar-se — com alimentos crus ou carne humana, ou com a troca de crianças entre as tribos para serem seviciadas em suas festas — ou como na história que se conta de Fálaris[198].

Estas disposições são bestiais, mas outras se manifestam em conseqüência de doenças (ou de loucura, em certos casos, como no do homem que teria sacrificado e devorado sua própria mãe, ou no do escravo que comeu o fígado de seu companheiro), e outras ainda são estados mórbidos resultantes de hábitos — por exemplo, arrancar os cabelos ou roer as unhas, ou até comer carvão e terra. Além destes casos há a pederastia; esta disposição às vezes se manifesta naturalmente e às vezes em decorrência da habitualidade, como acontece com as pessoas que foram vítimas da libidinosidade desde a infância.

Nos casos em que a causa é natural ninguém chamaria tais pessoas de incontinentes, da mesma forma que ninguém aplicaria o epíteto às

mulheres, dada a passividade de sua participação nas relações sexuais; tampouco ele se aplica a pessoas que se encontram num estado mórbido decorrente da habitualidade.

Estas várias disposições mórbidas não se enquadram no âmbito da deficiência, da mesma forma que a bestialidade, e não as dominar ou ceder diante delas não constitui incontinência em sentido irrestrito, mas somente uma disposição assim chamada por analogia, pela mesma razão que as pessoas incontinentes em relação a assomos de cólera devem ser qualificadas de incontinentes somente em relação a esta emoção, mas não de incontinentes irrestritamente.

De fato, a alienação, a covardia, a concupiscência e a irascibilidade, quando levadas ao excesso, são condições bestiais ou mórbidas; as pessoas naturalmente propensas a assustar-se com tudo, até com o guincho de um rato, mostram a covardia de um animal irracional covarde, ao passo que o homem que se assustava com uma fuinha assustava-se por estar doente; entre as pessoas alienadas, aquelas que são irracionais por natureza e vivem valendo-se apenas dos sentidos são bestiais, como as pertencentes a algumas tribos remotas de bárbaros, enquanto as alienadas em conseqüên-
1149 a cia de doença (por exemplo, de epilepsia) ou de demência, são mórbidas.

Nestes casos às vezes é possível ter apenas a disposição sem ceder a ela — por exemplo, Fálaris[199] pode ter dominado desejos de comer a carne de uma criança, ou de entregar-se a prazeres sexuais contrários à natureza; mas também se pode ceder, e não ter apenas a disposição. Então, da mesma forma que a deficiência moral em escala humana é chamada simplesmente deficiência moral, enquanto a que está além da condição humana não é chamada simplesmente deficiência moral, mas se lhe acrescenta a restrição "bestial" ou "mórbida", é igualmente óbvio que algumas formas de incontinência são bestiais e outras são mórbidas, enquanto somente aquela que corresponde à concupiscência em escala humana é incontinência irrestritamente.

É claro, portanto, que a incontinência e a continência se relacionam somente com os mesmos objetos com que se relacionam a concupiscência e a moderação, e que aquilo que se relaciona com outros objetos é uma espécie diferente de incontinência, que só se chama de incontinência metaforicamente, e não irrestritamente.

6. Vejamos agora se a incontinência em relação à cólera é menos desabonadora que a incontinência em relação aos desejos. Parece que até certo ponto a cólera ouve a razão, mas a ouve incompletamente, como fazem certos serviçais que correm antes de ouvir tudo que o patrão lhe diz, e então embaralham as ordens que lhes são dadas, ou como cães que latem apenas porque alguém bate à porta, antes de

olhar para verem se se trata de pessoa amiga da casa; de maneira idêntica a cólera, por causa do calor e da impetuosidade de sua natureza, embora ouça, não ouve a ordem como foi dada e se precipita para vingar-se. Quando a razão ou a imaginação nos mostra que fomos insultados ou desconsiderados, a cólera se inflama imediatamente, depois de raciocionar — digamos assim — que qualquer coisa desse tipo deve ser revidada. O desejo, por outro lado, se a imaginação ou a percepção apenas lhe diz que um objeto é agradável, precipita-se para fruí-lo. Mas a cólera em certo sentido obedece à razão, enquanto o desejo não obedece. Este, então, é mais desabonador, pois as pessoas incontinentes em relação à cólera são de certo modo levadas pela razão, enquanto as outras são levadas pelo desejo e não pela razão.

Além disto, perdoamos mais facilmente as pessoas por seguirem seus desejos naturais, já que as perdoamos por seguirem tais desejos em comum com todos os homens, e desde que tais desejos sejam comuns; mas a cólera e a irascibilidade são mais naturais que os desejos
1149 b excessivos e não necessários. Tomemos como exemplo o caso do homem que se defende da acusação de haver espancado seu pai dizendo: "Mas meu pai espancava meu avô, e este espancava o meu bisavô, e" (apontando para seu filho) "esta criança me espancará quando for um homem; isto é congênito em nossa família"; ou o homem que, quando estava sendo arrastado por seu filho, lhe pediu que parasse em frente à porta de sua casa, dizendo que ele mesmo havia arrastado seu pai somente até ali [199a].

Outrossim, as pessoas mais inclinadas a tramar contra outras são mais criminosas. Uma pessoa emotiva, entretanto, não é dada a dissimulações, nem a cólera se dissimula — ela é ostensiva; mas o desejo é astucioso, como dizem de Afrodite:

"Filha de Cipros, tecelã de astúcias".[200]

E Homero, falando do cinto bordado de Afrodite, atribui à deusa do amor uma

"lábia que ilude os espíritos mais sábios".

Logo, se esta espécie de incontinência é mais criminosa e desabonadora que a relacionada com a coléra, ela é ao mesmo tempo incontinência no sentido irrestrito e, de certo modo, deficiência moral.

Mais ainda: ninguém comete um ultraje sofrendo por isto, mas quem quer que aja sob o efeito da cólera age sofrendo, enquanto o autor de um ultraje procede com prazer. Então, se os atos diante dos quais é mais justo que a parte ofendida se encolerize são mais criminosos que os outros, a

incontinência devida ao desejo é mais criminosa, pois a cólera não tem qualquer conotação de ultraje injustificado.

É evidente, portanto, que a incontinência relacionada com o desejo é mais desabonadora que a relacionada com a cólera, e que a continência e a incontinência se relacionam com desejos e prazeres do corpo; mas devemos discernir as diferenças entre os próprios desejos e prazeres do corpo. Com efeito, como já dissemos de início[201], alguns deles são próprios dos seres humanos e naturais tanto em gênero quanto em grau, outros são bestiais e outros são devidos à aberrações e doenças. A moderação e a continência somente se relacionam com os primeiros; é por isto que não chamamos os animais irracionais de moderados ou concupiscentes, a não ser metaforicamente, e somente se alguma raça de animais suplanta outra em lascívia, instinto predatório e voracidade; eles não têm poder de
1150 a escolha ou de cálculo, mas são aberrações da natureza como os insanos entre os homens. A bestialidade, por seu turno, é um mal menor que a deficiência moral, embora seja mais assustador, pois não é a melhor parte dos animais que se perverte, como nos homens — os animais não têm uma parte melhor. Seria o mesmo que comparar uma coisa sem vida com um ser vivo a respeito da maldade; de fato, a maldade daquilo que não tem uma fonte originária de movimento [202] (e a inteligência é uma fonte originária de movimento) é sempre menos prejudicial. É como comparar a injustiça em abstrato com uma pessoa injusta (uma é pior num sentido e a outra é pior em outro), pois um homem mau fará dez mil vezes mais mal que um animal irracional.

7. Mas em relação aos prazeres e sofrimentos e aos desejos e aversões inerentes ao tato e ao paladar, que já foram definidos [203] como a esfera em que a concupiscência e a moderação se manifestam, é possível que nos encontremos em tal estado que sejamos derrotados até por tentações às quais mesmo a maioria das pessoas resiste, ou que resistamos àquelas pelas quais a maioria das pessoas é derrotada; entre estas disposições, as que se relacionam com os prazeres são a incontinência e a continência, e as que se relacionam com os sofrimentos são a lassidão e a resistência. A disposição da grande maioria das pessoas se situa entre as duas, ainda que elas tendam mais para as piores disposições.

Já que alguns prazeres são necessários, enquanto outros não o são, e que os primeiros são necessários até o ponto em que nem os seus excessos nem as suas deificências o são, e já que isto é verdadeiro tanto para os desejos quanto para os sofrimentos, são concupiscentes as pessoas que perseguem os extremos das coisas agradáveis, ou perseguem os extremos das coisas necessárias, e o fazem por sua própria escolha, por sua causa, e nunca por qualquer resultado distinto delas, pois tais pessoas necessariamente não se arrependerão de seus excessos, e são portanto incorrigíveis, já que as pessoas que não se arrependem não têm cura. As pessoas

deficientes no desejo de fruição dos prazeres são o contrário das concupiscentes, e as pessoas moderadas são o meio termo. De maneira idêntica, existem pessoas que evitam os sofrimentos físicos não por serem aniquiladas por eles, mas por escolha. Entre as pessoas que não escolhem as ações das quais pode resultar sofrimento, umas são movidas pelo prazer em perspectiva, e outras porque querem evitar o sofrimento resultante de certos prazeres; as duas classes diferem portanto entre si. Por isto qualquer pessoa considera um homem que, sem sentir desejos ou sentindo desejos fracos, pratica uma ação desabonadora, pior que alguém que age assim sob a influência de desejos intensos, e considera um homem que desfere um golpe sem estar sob o efeito da cólera pior que um homem que age assim por estar encolerizado; na verdade, que fariam pessoas deste tipo se estivessem sob o efeito de emoções fortes? É por isto que as
1150 b pessoas concupiscentes são piores que as incontinentes.

Das disposições descritas acima, evitar deliberadamente o sofrimento é uma espécie de lassidão, e buscar deliberadamente o prazer é a concupiscência. Enquanto as pessoas incontinentes são o contrário das dotadas de continência, as pessoas lassas são o contrário das resistentes; a resistência, com efeito, consiste em nos mantermos firmes, enquanto a continência consiste em dominar-nos, e manter-se firme e dominar-se são coisas diferentes, da mesma forma que não ser derrotado é diferente de ser vitorioso; é por isto que a continência é mais digna de escolha que a resistência. Então, as pessoas deficientes quanto à resistência às coisas às quais a maioria das pessoas resiste com sucesso são lassas e efeminadas, pois ser efeminado é também uma espécie de lassidão; tais pessoas deixam seu manto arrastar no chão para evitar a fadiga de levantá-lo, e se comportam como inválidas sem se julgarem infelizes, embora as pessoas que elas imitam sejam infelizes.

Acontece o mesmo a respeito da continência e da incontinência. De fato, se uma pessoa é vencida por prazeres ou sofrimentos excessivos, nada há de surpreendente nisto; na verdade, estamos prontos a desculpá-la se ela resistiu, como fez o Filoctetes de Teodetes[204] quando mordido pela serpente, ou o Cercíon de Carcinos na *Álope*, e como as pessoas que, tentando conter o riso, explodem numa grande gargalhada, como aconteceu com Xenofantos[205]. Mas é surpreendente que uma pessoa seja vencida por sofrimentos e não lhes possa resistir, enquanto a maioria das pessoas pode enfrentá-los, a não ser que a deficiência seja devida a alguma tendência inata ou doença, como a lassidão hereditária dos reis da Cítia ou a que distingue o sexo feminino do masculino[206].

As pessoas que gostam muito de divertir-se são também consideradas concupiscentes, mas na realidade são lassas, pois o divertimento é

relaxante, por ser uma pausa no trabalho; e quem gosta demais de divertimentos excede-se em relação a eles.

Uma das espécies de incontinência é a impetuosidade, e outra é a indolência. Realmente, algumas pessoas[207], em conseqüência de suas emoções, depois de deliberar falham quando se trata de pôr em prática as suas resoluções, enquanto outras[208] são dominadas por suas emoções porque não se detêm para deliberar (algumas pessoas resistem à pressão das emoções, agradáveis ou penosas, porque, pressentindo-as e percebendo que elas se aproximam, se põem antecipadamente em alerta, ou seja, alertam o raciocínio, da mesma forma que uma pessoa se torna menos sensível às cócegas se lhe fizeram cócegas antes). As pessoas argutas e excitáveis são as mais propensas à forma impetuosa da incontinência, porque as primeiras, graças à presteza de seu raciocínio, e as últimas, por causa da violência de suas emoções, não esperam que a razão aja, em decorrência de sua propensão para seguir a imaginação.

8. As pessoas concupiscentes, como dissemos[209], não se arrependem, pois se mantêm fiéis à sua escolha, mas qualquer pessoa incontinente é sujeita a arrepender-se. Por isto os fatos não são como os expusemos quando tratamos do problema [210]; ao contrário, as pessoas concupiscentes são incuráveis, e as incontinentes são curáveis. Com efeito, a deficiência moral é como uma doença do tipo da hidropisia ou da tuberculose pulmonar, enquanto a incontinência é como a epilepsia; a deficiência moral é um mal crônico, e a incontinência é um mal intermitente. De um modo geral a incontinência e a deficiência moral são especificamente diferentes; a deficiência moral não tem consciência de si mesma, ao passo que a incontinência é consciente.

Entre as próprias pessoas incontinentes, aquelas que ficam temporariamente fora de si são melhores do que as que usam sempre a razão mas
1151 a não lhe obedecem, já que estas são vencidas pela emoção mais fraca, e não agem sem prévia deliberação como as outras; na verdade, as pessoas incontinentes são como as que se embriagam rapidamente e com pouco vinho, isto é, com menos do que a maioria das pessoas.

Logo, a incontinência evidentemente não é deficiência moral, embora talvez o seja com algumas restrições, pois a incontinência é contrária à escolha quanto a deficiência moral é conforme à escolha. Não obstante, ambas se assemelham em relação às ações às quais elas levam, como na frase de Demôdocos acerca dos milésios: "Os milésios não são insensatos, mas agem como se fossem insensatos".[211] De maneira idêntica, as pessoas incontinentes não são criminosas mas cometem crimes.

Então, já que as pessoas incontinentes são propensas, mas não por convicção, a buscar prazeres excessivos e contrários à reta razão, ao passo que as concupiscentes são convictas, porque são a espécie de pessoas cuja

constituição as leva a buscá-los, são as primeiras que se deixam persuadir a mudar de idéia, enquanto com as outras acontece o contrário. Com efeito, a excelência moral e a deficiência moral respectivamente preservam e destroem a razão, e em matéria de conduta o objetivo final é o ponto de partida das ações, da mesma forma que as hipóteses [212] em matemática; mas nem no caso da ética nem no da matemática a razão nos ensina o ponto de partida; é a excelência moral, seja ela natural ou produzida pelo hábito, que ensina a opinar corretamente acerca dos pontos de partida na esfera moral. Então o homem que se enquadra nestas condições é moderado e o seu contrário é concupiscente.

Mas há pessoas de certa espécie que abandonam sua escolha em conseqüência de emoções e contrariamente à reta razão — pessoas dominadas pela emoção de tal forma que não são capazes de agir segundo a reta razão, mas não dominadas a ponto de ser levadas a crer que devem buscar tais prazeres de qualquer maneira; são estas as pessoas incontinentes; elas são melhores que as concupiscentes, e não são irrestritamente más, pois o que há nelas de melhor, ou seja, a razão, é preservado. Em contraposição a elas há outra espécie de pessoas: as que mantêm as suas convicções e não são dominadas, ao menos pelas emoções. Estas considerações evidenciam que a segunda disposição [213] é boa, e que a primeira [214] é má.

9. É dotada de continência uma pessoa que permanece firme em relação à razão ou a uma escolha de qualquer espécie, ou somente em relação a uma escolha acertada? E é incontinente uma pessoa que não permanece firme em relação à razão ou a uma escolha de qualquer espécie, ou apenas em relação à razão que não mente ou a uma escolha acertada? Esta dificuldade já foi levantada antes [215]. Talvez a resposta seja que, embora acidentalmente possa ser em relação a qualquer espécie de razão ou a qualquer escolha,
1151 b essencialmente é em relação à razão que não mente e à escolha acertada que a primeira das pessoas mencionadas permanece firme e a outra não permanece. Se escolhemos ou buscamos uma coisa por causa de outra, é a última coisa que buscamos e escolhemos por si mesma, e só acidentalmente buscamos e escolhemos a primeira. Mas quando falamos irrestritamente queremos significar a coisa por si mesma. Portanto, em certo sentido uma das pessoas permanece firme em relação a toda e qualquer opinião, e a outra não permanece, mas irrestritamente é em relação à opinião verdadeira que uma permanece firme e a outra não permanece.

Há pessoas propensas a permanecer firmes em relação às suas opiniões, e elas se chamam obstinadas — por exemplo, as que são difíceis de convencer em uma primeira aproximação e não se deixam persuadir facilmente a mudar de idéia; estas pessoas têm alguma semelhança com as

pessoas dotadas de continência, da mesma forma que as pessoas pródigas são de certo modo semelhantes às liberais, e as pessoas temerárias são semelhantes às confiantes; mas elas diferem sob muitos aspectos. Com efeito, é às emoções e aos desejos que não se deve ceder, já que no momento oportuno a pessoa dotada de continência deve ceder à razão; mas é à razão que outras pessoas se recusam a ceder, pois elas alimentam desejos e muitas delas são levadas por seus prazeres. Tipos de pessoas obstinadas são as dogmáticas, as ignorantes e as grosseiras; as dogmáticas são influenciadas pelo prazer e pelo sofrimento, pois se comprazem com a vitória que obtêm se não se deixam persuadir a mudar de idéia e sofrem se suas decisões se tornam sem efeito, como às vezes acontece com os decretos; elas portanto se assemelham mais às pessoas incontinentes do que às dotadas de continência. Mas certas pessoas não conseguem permanecer firmes em suas opiniões não por causa da incontinência, como Neoptôlemos no *Filoctetes* de Sófocles [216]. É verdade que foi por causa do prazer que ele não permaneceu firme, mas foi um prazer nobilitante, pois dizer a verdade foi nobilitante para ele, porquanto ele havia sido persuadido por Odisseus a mentir. De fato, nem todas as pessoas que fazem algo por causa do prazer são concupiscentes, más, ou incontinentes, mas somente aqueles que agem por causa de um prazer desabonador.

Já que há também um tipo de pessoas que se comprazem menos do que deveriam com os prazeres do corpo e não seguem a razão, quem estiver numa posição intermediária entre as pessoas deste tipo e as incontinentes será uma pessoa dotada de continência, pois as pessoas incontinentes não conseguem permanecer firmes em relação à razão porque se comprazem demais com os prazeres do corpo, enquanto as que estão no outro extremo se comprazem muito pouco com eles; as pessoas dotadas de continência, entretanto, permanecem firmes em relação à razão e não mudam no sentido de qualquer das duas disposições mencionadas há pouco. Então, se a continência é boa ambas as disposições contrárias devem ser más, como realmente parecem ser, mas pelo fato de o outro
1152 a extremo ser visto em poucas pessoas e raramente, considera-se que a moderação é contrária somente à concupiscência, da mesma forma que a continência é contrária somente à incontinência.

Já que muitos nomes se aplicam analogicamente, é por analogia que falamos da "continência" das pessoas moderadas, pois tanto as pessoas dotadas de continência quanto as moderadas são constituídas de maneira a nada fazerem contrariamente à razão por causa de prazeres do corpo; mas as primeiras têm e as últimas não têm maus desejos, e as últimas são constituídas de maneira a não sentir prazeres contrários à razão, enquanto as primeiras são constituídas de maneira a sentir prazer, mas não a serem levadas por eles. Por outro lado, as pessoas incontinentes e as concupiscentes são também parecidas entre si; elas são efetivamente diferentes,

mas ambos os tipos buscam os prazeres do corpo, embora as últimas também pensem que devem agir assim, enquanto as primeiras não têm este pensamento.

10. Tampouco a mesma pessoa é dotada de discernimento e é incontinente, pois já demonstramos [217] que uma pessoa é ao mesmo tempo dotada de discernimento e de bom caráter. Além disto, uma pessoa é dotada de discernimento não apenas por saber como deve agir, mas por ser capaz de agir como acha que deve; a pessoa incontinente, todavia, é incapaz de agir como deve, ao passo que nada impede uma pessoa talentosa de ser incontinente; é por isto que às vezes se pensa realmente que algumas pessoas são dotadas de discernimento mas são incontinentes, porque o talento e o discernimento diferem da maneira descrita em nossa primeira discussão do assunto[218], e estão muito próximos um do outro como qualidades intelectuais, embora difiram a respeito de seus propósitos; de fato, a pessoa incontinente não se assemelha à pessoa que conhece uma verdade e a está contemplando, e sim à pessoa que está adormecida ou embriagada. Ela age conscientemente, pois age de certo modo sabendo o que faz e qual o objetivo visado, mas não é má, já que seu propósito é bom; então ela é apenas meio má. Tampouco ela é criminosa, pois ela não age com intenção criminosa; dos dois tipos de pessoas incontinentes, umas não permanecem firmes em relação às conclusões de suas deliberações, enquanto as pessoas impetuosas não chegam sequer a deliberar. Assim, as pessoas incontinentes assemelham-se a uma cidade que promulga todos os decretos acertados e tem boas leis, mas não as usa, como no gracejo de Anaxandrides[219]

"A cidade negligente quanto às leis quer isto...".

Quanto às pessoas más, elas são como a cidade que observa suas leis, mas cujas leis são más.

A incontinência e a continência se relacionam com os excessos referentes ao caráter da maioria das pessoas, pois as pessoas dotadas de continência permanecem mais firmes e as incontinentes menos firmes em suas resoluções do que a maioria das pessoas.

Entre as formas de incontinência, a das pessoas impetuosas é mais fácil de curar do que a incontinência das pessoas que deliberam mas não permanecem firmes em suas decisões, e as pessoas incontinentes por causa de hábitos são mais fáceis de curar do que aquelas cuja incontinência é inata; de fato, é mais fácil mudar um hábito do que mudar a natureza de alguém, e os próprios hábitos são difíceis de mudar porque são semelhantes à natureza, como diz Êuenos[220]:

"Digo que o hábito é apenas longa prática,
amigo, que afinal se iguala à natureza."

Acabamos de examinar a natureza da continência e da incontinência, da resistência e da lassidão, e o inter-relacionamento destas disposições.

11. Ao filósofo político também incumbe considerar a natureza do prazer e do sofrimento, pois ele é o arquiteto dos fins com vistas aos quais chamamos certas coisas de más e outras de boas irrestritamente. Ademais, uma de nossas tarefas necessárias é examinar estas duas emoções, pois não somente já estabelecemos que a excelência moral e a deficiência moral se relacionam com o sofrimento e com o prazer [221], como também a maioria das pessoas dizem que a felicidade pressupõe o prazer; é por isto que as pessoas bem-aventuradas têm um nome cujo significado é a fruição do prazer [222].

Algumas pessoas pensam que nenhum prazer é bom, seja em si, seja acidentalmente, já que o bem e o prazer não são a mesma coisa; outras pessoas pensam que alguns prazeres são bons, mas a maioria deles é má. Ainda há um terceiro ponto de vista segundo o qual mesmo que todos os prazeres sejam bons o prazer não pode ser o bem supremo [223]. As razões
1152 b apresentadas a favor do ponto de vista segundo o qual o prazer não é um bem de forma alguma são: 1ª., todos os prazeres são processos conscientes em direção a um estado natural, e nenhum processo é da mesma espécie que sua finalidade — por exemplo, nenhum processo de construção é da mesma espécie de uma casa; 2ª, as pessoas moderadas evitam os prazeres; 3ª, as pessoas dotadas de discernimento buscam o que é isento de sofrimento, e não o que é agradável; 4ª, os prazeres são um óbice ao pensamento, e quanto mais eles o são mais as pessoas os fruem — por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém consegue pensar em coisa alguma enquanto está absorvido nele; 5ª., não há uma arte do prazer, mas cada bem é o produto de uma arte; e 6ª as crianças e os animais irracionais buscam o prazeres. As razões apresentadas a favor do ponto de vista de que nem todos os prazeres são bons são: 1ª, há prazeres que são realmente desabonadores e merecem censura; e 2ª, há prazeres nocivos, pois algumas coisas agradáveis fazem mal à saúde. A razão apresentada a favor do ponto de vista de que o prazer não é o bem supremo é que o prazer não é uma finalidade e sim um processo.

Estes são mais ou menos os pontos de vista correntes.

12. Mas as considerações seguintes evindenciarão que estes argumentos não são conclusivos para provar que o prazer não é um bem de forma alguma e que ele não é tampouco o bem supremo. Primeiro, já que aquilo que é bom pode ser bom em duas acepções (uma coisa pode ser irrestritamente boa, e outra pode ser boa para uma determinada pessoa), a natureza e as disposições das pessoas, e portanto também os respectivos movimentos e processos, serão igualmente diferenciáveis. Dos processos considerados maus alguns serão maus se considerados irrestritamente, mas

não serão tidos como maus para determinadas pessoas, e sim dignos de escolha, enquanto alguns não serão sempre dignos de escolha sequer para determinadas pessoas, mas somente em certo momento e por um curto período de tempo, e não irrestritamente; outros não são sequer prazeres, mas apenas parecem prazeres — por exemplo, todos aqueles que acarretam sofrimento e cuja finalidade é curativa, como os processos de tratamento aplicáveis às pessoas enfermas.

Além disto, uma espécie de bem é atividade e outra é estado, e portanto os processos que restabelecem o nosso estado natural somente por acidente são agradáveis — aliás, a atividade do desejo é a atividade da parte de nós mesmos que permaneceu em seu estado natural; com efeito, há alguns prazeres que não envolvem sofrimento ou desejo de espécie alguma (por exemplo, os prazeres da contemplação), sendo fruídos sem que haja ocorrido qualquer deficiência em nosso estado natural. O caráter
1153 a acidental dos outros prazeres é demonstrado pelo fato de não apreciarmos as mesmas coisas agradáveis, quando nosso estado natural se encontra em sua plenitude, com intensidade comparável à que se observa durante o seu restabelecimento; no primeiro caso, apreciamos as coisas que são irrestritamente agradáveis, e no outro apreciamos até o oposto; neste último caso apreciamos até as coisas ácidas e amargas, das quais nenhuma é agradável por natureza ou irrestritamente. Portanto, os estados que elas produzem não são prazeres naturalmente ou irrestritamente, pois da mesma forma que as coisas agradáveis diferem entre si, os prazeres decorrentes delas também diferem.

Mas não resulta disto, como pretendem alguns estudiosos, que, sendo a finalidade melhor que o processo que leva a ela, tenha de haver alguma coisa melhor que o prazer, pois os prazeres não são processos nem pressupõem processos; eles são atividades e fins; eles tampouco resultam do processo de aquisição de nossas faculdades, e sim de seu exercício; e nem todos os prazeres têm uma finalidade diferente de si mesmos, mas sómente os prazeres do processo em direção à perfeição de nossa natureza. Por isto não é correto dizer que o prazer é um processo consciente; seria melhor chamá-lo de atividade de nosso estado natural, e em vez de "consciente" deveriamos dizer "sem óbices". Por outro lado, alguns estudiosos pensam que o prazer é um processo apenas por acharem que o prazer é bom no sentido próprio de bom; de fato, eles pensam que atividade é processo, mas ela é diferente.

Afirmar que os prazeres são maus porque certas coisas agradáveis fazem mal à saúde equivale a dizer que as coisas saudáveis são más porque algumas delas são más quando se quer enriquecer; tanto as coisas

agradáveis quanto as saudáveis são más no sentido mencionado, mas não são más por aqueles motivos — na realidade, a própria contemplação [224] às vezes pode ser prejudicial à saude.

O discernimento, como qualquer outra disposição, não é obstado pelos prazeres decorrentes dele; são os prazeres estranhos a ele que lhe criam obstáculos; com efeito, os prazeres oriundos da contemplação e do estudo nos farão contemplar e aprender ainda mais.

O fato de nenhum prazer ser o produto de qualque arte é perfeitamente natural; nenhuma arte produz qualquer atividade, mas somente a capacidade para uma atividade. As artes da perfumaria e da cozinha, aliás, são geralmente consideradas artes do prazer.

Os argumentos no sentido de que as pessoas moderadas evitam o prazer e de que as pessoas dotadas de discernimento buscam uma vida livre de sofrimentos, e de que as crianças e os animais irracionais buscam o prazer são todos refutados pela mesma resposta. Já explicamos[225] o sentido em que os prazeres são irrestritamente bons e o sentido em que alguns não são bons; ora: tanto os animais irracionais quanto as crianças buscam os prazeres desta última espécie, e as pessoas dotadas de discernimento
1153 b querem evitar as conseqüências da necessidade de tais prazeres, isto é, daqueles que envolvem desejo e sofrimento, ou seja, os prazeres do corpo (estes são os desta natureza) e os excessos em relação a eles, excessos que caracterizam as pessoas concupiscentes. É por isto que as pessoas moderadas evitam tais prazeres (mesmo as pessoas moderadas têm seus prazeres).

13. Mas além disto admite-se que o sofrimento é um mal e deve ser evitado; de fato, algumas formas de sofrimento são irrestritamente más, e outras formas são más porque constituem de certo modo um empecilho à nossa atividade. O contrário daquilo que deve ser evitado, por ser algo a ser evitado e mau, deve ser bom. O prazer, então, é necessariamente um bem. A tentativa de Spêusipos de refutar este argumento dizendo que o prazer é contrário tanto ao sofrimento quanto ao bem da mesma forma que o maior é contrário tanto ao menor quanto ao igual, não foi bem sucedida, pois Spêusipos não poderia sustentar que o prazer é essencialmente uma espécie de mal.

Se certos prazeres são maus, isto não impede que o bem supremo seja algum prazer, da mesma forma que o bem supremo pode ser alguma espécie de conhecimento, embora certas espécies de conhecimento sejam más. Se não houver óbices a qualquer tipo de atividade, talvez seja até necessário, se a atividade (sem óbices) de todas as nossas disposições ou de

alguma delas for a felicidade, que tal atividade seja o que há de mais desejável; e esta atividade é o prazer. Então o bem supremo seria algum prazer, ainda que a maioria dos prazeres seja irrestritamente má. É por isto que todas as pessoas pensam que a vida feliz deve ser agradável e introduzem o prazer na urdidura de seu ideal de felicidade — e com boas razões, pois nenhuma atividade é perfeita quando se lhe antepõem obstáculos, e a felicidade é algo perfeito. Esta é a razão de as pessoas felizes necessitarem dos bens do corpo e dos bens exteriores, ou seja, dos bens que a boa sorte nos dá, para que sua atividade não seja obstada pela falta de tais bens. Quem diz que a vítima num aparelho de tortura, ou uma pessoa que se debate em meio aos maiores infortúnios é feliz se for boa, intencionalmente ou não está falando um disparate. Mas já que necessitamos de boa sorte para ser felizes, algumas pessoas pensam que a boa sorte é a mesma coisa que a felicidade; isto não é verdade, pois a própria boa sorte, quando excessiva, é um óbice à nossa atividade, e talvez já não deva ser chamada de boa sorte, porquanto a boa sorte só pode ser definida em relação à felicidade.

Realmente, o fato de todos os seres — tanto os animais irracionais quanto as criaturas humanas — buscarem o prazer é um indício de que ele é de algum modo o bem supremo:

> "A fama nunca se desfaz inteiramente
> se muitos ..." [126].

Mas como nenhuma natureza ou disposição realmente é, ou se pensa que seja, a melhor para todoas as pessoas, nem todas as pessoas buscam o mesmo prazer. Talvez elas na realidade não busquem o prazer que imaginam estar buscando, nem aquele que elas dizem que estão buscando, e sim o mesmo prazer, pois todas as coisas têm por natureza algo agradável. Os prazeres do corpo, todavia, apropriaram-se do nome porque são os que encontramos com maior freqüência em nosso caminho, e porque todas as pessoas os experimentam; então as pessoas pensam que eles são os únicos prazeres existentes, porque são os únicos que elas conhecem.

1154 a Também é evidente que se o prazer, ou seja, a atividade de nossas faculdades, não é um bem, a vida das pessoas felizes não será necessariamente agradável. Com efeito, para que necessitaríamos do prazer se ele não fosse bom? Ao contrário, as pessoas felizes poderiam até viver uma vida de sofrimentos. De fato, o sofrimento não será bom nem mau se o prazer não o for; por que, então evitaríamos o sofrimento? Logo, se a atividade das pessoas boas não for mais agradável que a de quaisquer outras, sua vida tampouco será mais agradável.

14. Quanto aos prazeres do corpo, devemos examinar o ponto de vista dos

estudiosos segundo o qual, embora seja verdade que certos prazeres (os chamados prazeres nobilitantes) são altamente desejáveis, os prazeres do corpo e aqueles que são o objetivo das pessoas concupiscentes não o são. Se for assim, por que os sofrimentos contrários a eles serão maus, já que o contrário do mal é o bem? Ou eles são bons até certo ponto? Será que onde há disposições e processos que não podem ser excessivos, não é possível haver também prazeres excessivos equivalentes, e onde pode haver disposições e processos excessivos pode haver também prazeres excessivos? Mas pode haver excesso em relação aos bens do corpo; é a busca deste excesso que torna as pessoas más, e não a busca dos prazeres necessários, pois todos nós gostamos até certo ponto de deleitar-nos com iguarias finas, vinho e prazeres do sexo, embora nem todos nos deleitemos como devíamos. Com o sofrimento acontece o contrário, pois não evitamos os seus excessos, e sim o evitamos pura a simplesmente; com efeito, o contrário do excesso de prazer não é o sofrimento, exceto para as pessoas que perseguem o excesso de prazer.

Já que devemos estabelecer não somente a verdade, mas também a causa da falsidade — este procedimento contribui para estabelecer a convicção, pois quando damos uma explicação razoável do motivo pelo qual o ponto de vista falso parece verdadeiro, tendemos a aumentar a crença no ponto de vista verdadeiro — devemos também explicar por que os prazeres do corpo parecem mais desejáveis. Primeiro, é porque eles afastam o sofrimento (o excesso de sofrimento induz as pessoas a procurarem o excesso de prazer) e de um modo geral os prazeres do corpo são um remédio para o sofrimento. Ora: os agentes curativos produzem sensações intensas — esta é a razão de os buscarmos — porque eles se manifestam em contraste com o sofrimento oposto. Na verdade, consi-
1154 b dera-se que os prazeres não são bons por duas razões, como já dissemos[227]; alguns deles são atividades condizentes com uma natureza má — de nascença, como no caso dos animais irracionais, ou pelo hábito (isto é, o hábito das pessoas más); outros são considerados um remédio para uma natureza deficiente, e é melhor estar em boas condições de saúde do que estar recuperando estas boas condições; mas estes últimos prazeres se manifestam durante o processo de recuperação e portanto são bons apenas acidentalmente. Além disto, as pessoas que não podem fruir outros prazeres buscam os desta espécie por causa de sua intensidade (por exemplo, algumas pessoas se esforçam por provocar de algum modo a sede[227a]; se estes prazeres não são nocivos, o expediente não é reprovável; se eles são nocivos, então tais expedientes são um mal). Com efeito, certas pessoas nada mais têm com que deleitar-se e, além disto, um estado neutro é muito penoso para muitas pessoas por causa da natureza destas. Isto acontece porque a natureza animal está sempre engajada em fazer esforços, de acordo com o testemunho dos estudiosos da fisiologia (eles

dizem que ver e ouvir causa sofrimento, mas nós nos acostumamos a isto, segundo suas afirmações).

Da mesma forma os jovens, devido ao crescimento, estão em condições comparáveis às dos ébrios, e a juventude é agradável por si mesma, as pessoas de natureza excitável necessitam permanentemente de tratamento, pois seu corpo está sempre irriquieto em conseqüência de seu temperamento, e elas estão sempre sob a influência de um desejo exacerbado; entretanto, qualquer prazer, desde que forte, e não somente o prazer contrário ao sofrimento que se sente, afasta este sofrimento; é por esta razão que tais pessoas se tornam concupiscentes e más. Entretanto os prazeres desacompanhados de sofrimento não admitem excesso; eles estão entre as coisas agradáveis por natureza e não acidentalmente. Digo "coisas acidentalmente agradáveis" para significar aquelas que atuam como um tratamento médico (na realidade, seu efeito curativo é produzido pela atuação da parte do corpo que permanece sadia, e por isto se pensa que o próprio remédio é agradável); digo coisas agradáveis por natureza" para significar aquelas que estimulam a ação de uma natureza saudável.

Não existe coisa alguma que seja permanentemente agradável, pois nossa natureza não é simples; há em nós também outro elemento, que nos torna perecíveis, de tal forma que quando um dos elementos está em atividade sua atividade é contrária à natureza do outro, e quando os dois elementos estão em eventual equilíbrio sua ação não parece nem penosa nem agradável; de fato, se a natureza das criaturas humanas fosse simples a mesma ação ser-lhes-ia sempre agradável. É por isto que Deus sempre frui um prazer único e simples; pois não há somente uma atividade de movimento; existe também uma atividade de imobilidade, e o prazer está principalmente na imobilidade. Mas "a mudança é doce em tudo", segundo o poeta[228], em decorrência de alguma perversão nossa, porquanto da mesma forma que as pessoas pervertidas são mutáveis, a natureza que necessita de mudança é pervertida por não ser simples nem boa.

Acabamos de discutir a continência e a incontinência e o prazer e o sofrimento, e mostramos em relação a ambos os pares o sentido em que uma das duas disposições é boa e a outra é má. Resta-nos falar da amizade.

LIVRO VIII

1155 a 1. Depois do que já dissemos cabe-nos examinar a natureza da amizade, pois ela é uma forma de excelência moral ou é concomitante com a excelência moral, além de ser extremamente necessária na vida. De fato, ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens; achamos até que as pessoas ricas e as ocupantes de altos cargos e as detentoras do poder são as que mais necessitam de amigos; realmente, de que serve a prosperidade sem a oportunidade de fazer benefícios, que se manifesta principalmente e em sua mais louvável forma em relação aos amigos? Ou então, como pode a prosperidade ser protegida e preservada sem amigos? Quanto maior ela for, mais exposta estará aos riscos. E as pessoas pensam que na pobreza e em outros infortúnios os amigos são o único refúgio. Os amigos também ajudam os jovens a evitar os erros, e ajudam as pessoas idosas, amparando-as em suas necessidades e suplementando sua capacidade de ação reduzida pela senilidade. Além disso, os amigos estimulam as pessoas na plenitude de suas forças à prática de ações nobilitantes — "quando dois vão juntos..."[229] — pois com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e de agir. Ademais, os progenitores parecem sentir uma afeição natural por sua prole, e a prole pelos progenitores, não somente entre as criaturas humanas mas também entre os pássaros e a maioria dos animais; ela é sentida mutuamente pelas criaturas da mesma raça, e especialmente pelas da raça humana, razão pela qual louvamos as criaturas humanas que amam seus semelhantes. Mesmo quando viajamos para outras terras podemos observar a existência generalizada de uma afinidade e afeição naturais entre as pessoas. A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo que repelem tanto quanto possível o facciosismo, que é a inimizade nas cidades. Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas

necessitam da amizade; considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa.

E a amizade não é somente necessária; ela também é nobilitante, pois louvamos as pessoas amigas de seus amigos, e pensamos que uma das coisas mais nobilitantes é ter muitos amigos; além disto, há quem diga que a bondade e a amizade se encontram nas mesmas pessoas.

Mas não poucos aspectos da amizade são objeto de debates. Alguns estudiosos do assunto definem a amizade como uma espécie de semelhança entre as pessoas e dizem que as pessoas semelhantes são amigas — daí vêm os provérbios como "o semelhante encontra seu semelhante"[230], "gralha para gralha" e assim por diante; outros dizem que "todos são como oleiros diante de oleiros"[231]. Outros tentam achar uma explicação mais profunda e mais física para este sentimento. Eurípides, por exemplo, escreve[232]:

"A terra seca ama a chuva, e o divino
1155 b céu pleno de chuva ama molhar a terra."

Heráclitos, em contraste, diz: "Os contrários andam juntos","A mais bela harmonia é feita de tons diferentes" e "Tudo nasce do antagonismo" [233]. Outros sustentam um ponto de vista oposto a este, principalmente Empédocles, segundo o qual "o semelhante busca o semelhante"[234]. Podemos deixar de lado os problemas físicos, pois eles não se enquadram na presente investigação; examinemos os problemas relativos ao homem, pertinentes ao caráter e aos sentimentos — por exemplo, se a amizade pode manifestar-se entre quaisquer pessoas, ou se pessoas más não podem ser amigas, e se há uma única espécie de amizade ou mais de uma. Os estudiosos que pensam que há somente uma forma de amizade porque ela admite uma graduação baseiam-se em indícios inadequados, pois mesmo as coisas de espécies diferentes admitem graduação. Mas esta questão já foi discutida anteriormente[234a].

2. A questão das várias espécies de amizade talvez possa ser esclarecida se antes chegarmos a conhecer o objeto do amor. Parece que nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável, ou útil; parece, porém, que o útil é aquilo de que resulta algum bem ou prazer, de tal forma que somente o bom e o agradável merecem ser amados como fins. Que será que as pessoas amam: aquilo que é realmente bom, ou o que é bom para elas? Às vezes estas duas coisas são antagônicas, e o mesmo acontece em relação ao agradável. Pensa-se que cada pessoa ama aquilo que é bom para ela, e enquanto o que é realmente bom merece ser amado irrestritamente, o que é bom apenas para uma determinada pessoa merece ser amado apenas por aquela pessoa; mas cada pessoa ama não aquilo que é realmente bom para ela, e sim o que lhe parece bom. Esta circunstância, porém, não

fará diferença; teremos simplesmente de dizer que isto é "o que parece digno de ser amado". Havendo então três motivos pelos quais as pessoas amam[235], a palavra "amizade" não se aplica ao amor às coisas inanimadas, já que neste caso não há reciprocidade de afeição, e também não haverá o desejo pelo bem de um objeto — por exemplo, seria ridículo desejar o bem de uma garrafa de vinho (no máximo desejaríamos que ela se conservasse bem para podermos tê-la conosco); mas em relação a um amigo dizemos que devemos desejar-lhe o que é bom por sua causa. Entretanto, àqueles que desejam o bem desta maneira atribuímos apenas boas intenções se o desejo não é correspondido; quando há reciprocidade, a boa intenção é a amizade. Ou devemos acrescentar "quando a boa vontade é conhecida por quem é objeto dela?" Com efeito, muitas pessoas têm boa vontade para com outras que elas nunca viram, mas que julgam
1156 a ser boas ou prestativas, e uma destas pode retribuir este sentimento. Estas pessoas parecem ter boa vontade recíproca, mas como poderia alguém qualificá-las de amigas se elas não conhecem seus sentimentos recíprocos? Então, para que as pessoas sejam amigas deve-se constatar que elas têm boa vontade recíproca e se desejam bem reciprocamente por uma das razões mencionadas.

3. Estas razões diferem especificamente entre si, e conseqüentemente as formas correspondentes de amor e amizade também diferem. Há, portanto, três espécies de amizade, em número igual às qualidades que merecem ser amadas, já que uma afeição recíproca, conhecida por ambas as partes, pode basear-se em cada uma das três qualidades, e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra referindo-se à qualidade que fundamenta a sua amizade. Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtêm um do outro. O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por causa do prazer; não é por seu caráter que gostamos das pessoas espirituosas, mas porque as achamos agradáveis. Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a pessoa que amam, mas porque ela é útil ou agradável. Sendo assim, as amizades deste tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer. Tais amizades se desfazem facilmente se as pessoas não permanecem como eram inicialmente, pois se uma delas já não é agradável ou útil a outra cessa de amá-la. E a utilidade não é uma qualidade permanente, mas está sempre mudando. Portanto, desaparecido o motivo da amizade esta se desfaz, uma vez que ela existe somente como um meio para chegar a um fim.

Este tipo de amizade parece existir principalmente entre pessoas idosas (nesta idade as pessoas buscam não o agradável, mas o útil) e, em

relação às pessoas que estão em sua plenitude ou aos jovens, entre aquelas que buscam o proveito. Tais pessoas não convivem muito tempo com as outras, pois muitas vezes elas não se acham sequer mutuamente agradáveis, e portanto não necessitam da convivência, a não ser que ela seja mutuamente proveitosa, pois as duas partes são agradáveis uma à outra somente enquanto elas alimentam reciprocamente esperanças de que alguma coisa boa lhes possa acontecer.

Entre estas amizades se incluem os laços de família e de hospitalidade. Por outro lado, o motivo da amizade entre os jovens parece ser o prazer, pois eles vivem sob a influência das emoções e perseguem acima de tudo o que lhes é agradável e o que está presente; mas seus prazeres mudam à medida que a idade aumenta. É por isto que eles se tornam amigos e deixam de ser amigos rapidamente; sua amizade muda com o objeto que acham agradável, e tal prazer se altera rapidamente. Os jovens também são amorosos, pois a amizade por amor depende principalmente da emoção e aspira ao prazer; é por isto que os jovens se apaixonam e cessam de amar rapidamente, mudando com freqüência no mesmo dia. Mas estas pessoas planejam passar juntas os seus dias e suas vidas[235a], pois é assim que elas fruem a sua amizade. A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é
1156 b boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura. Cada uma das pessoas neste caso é boa irrestritamente e boa em relação ao seu amigo, pois as pessoas boas são boas irrestritamente e são reciprocamente úteis. E por serem assim, estas pessoas são também agradáveis, pois as pessoas boas são agradáveis irrestritamente e são reciprocamente agradáveis, já que para cada uma delas suas próprias ações e outras semelhantes às suas são um motivo de prazer, e as ações das pessoas boas são idênticas ou parecidas. Tal amizade é logicamente permanente, já que ela combina em si mesma todas as qualidades que os amigos devem ter. Toda amizade, com efeito, é baseada no bem ou no prazer, irrestritamente ou em relação à pessoa que a sente, e se alicerça em uma certa semelhança; e todas as qualidades mencionadas convêm a uma amizade entre pessoas boas, em decorrência da natureza dos próprios amigos, pois no caso desta espécie de amizade as outras qualidades também[236] são semelhantes em ambos os amigos, e o que é irrestritamente bom é também irrestritamente agradável, e estas qualidades são os principais objetos de afeição. O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre tais pessoas. Mas é natural que estas amizades sejam raras, pois as pessoas deste tipo são poucas. Ademais, amizades desta espécie pressupõem tempo e intimidade;

como diz a sabedoria popular, não podemos conhecer as pessoas enquanto elas não tiverem "consumido juntas o sal proverbial"[23]; as pessoas também não poderão manter amizade umas com as outras ou ser realmente amigas enquanto cada uma das partes não houver demonstrado à outra que é digna de amizade e não lhe tiver conquistado a confiança. As pessoas que iniciam rapidamente relações de amizade têm o desejo de tornar-se amigas, mas não serão amigas se ambas não forem dignas de amizade e reconhecerem este fato; realmente, um desejo de amizade pode manifestar-se instantaneamente, mas a amizade não pode.

4. Esta espécie de amizade, então, é perfeita relativamente à duração e a todos os outros aspectos, e nela cada parte recebe da outra em todos os sentidos o mesmo que lhe dá, ou algo muito parecido; e é isto que deve ocorrer entre amigos. A amizade por prazer tem alguma semalhança com esta espécie, pois pessoas boas também são reciprocamente agradáveis. Acontece o mesmo em relação à amizade por interesse, pois as pessoas boas também são reciprocamente úteis. Nestes casos, as amizades são mais duradouras quando os amigos obtêm as mesmas coisas uns dos outros (o prazer, por exemplo), e não somente isto, mas também da mesma fonte, como acontece entre pessoas espirituosas, e não como acontece entre amante e amado. Estes, com efeito, não encontram prazer nas mesmas coisas, mas um se deleita por estar vendo o seu amado, e o outro por estar recebendo atenções de seu amante; e quando acaba o viço da juventude a amizade às vezes também acaba, pois uma das pessoas já não sente prazer
1157 a em olhar para a outra, e a outra já não recebe as atenções da primeira; por outro lado, muitos amantes são constantes, se a intimidade os levou a amarem o caráter um do outro, sendo ambos parecidos. As pessoas, porém, que permutam não o prazer mas interesses em sua amizade são menos amigas de verdade e menos constantes. As que são amigas por interesse separam-se quando o proveito está acabando, pois elas não eram amigas uma da outra, e sim do proveito.

Então, quando a amizade é por prazer ou por interesse, mesmo duas pessoas más podem ser amigas, ou então uma pessoa boa e outra má, ou uma pessoa que não é nem boa nem má pode ser amiga de outra de qualquer espécie; mas pelo que são em si mesmas é óbvio que somente pessoas boas podem ser amigas. Na verdade, pessoas más não gostam uma da outra a não ser que obtenham algum proveito recíproco.

E somente a amizade entre pessoas boas é imune à calúnia, pois não é fácil dar crédito ao que diz qualquer um acerca de uma pessoa que foi posta à prova durante muito tempo por quem ouve as palavras caluniosas; além disto, é entre pessoas boas que encontramos a confiança, o sentimento de que uma nunca fará mal à outra e tudo mais que se espera numa amizade sincera. Nas outras espécies de amizade, todavia, nada existe que impeça o aparecimento de suspeitas.

Com efeito, as pessoas chamam de amizade até as relações cujo motivo é o interesse (nesta acepção pode-se dizer que as cidades têm relações amistosas, pois as alianças entre cidades parecem visar a vantagens) e aquelas em que as pessoas se amam por prazer (nesta acepção as crianças também podem chamar-se amigas). Talvez devamos portanto chamar tais pessoas de amigas e dizer que há várias espécies de amizade — primeiro, e na acepção própria, a existente entre pessoas que são amigas por serem boas, e depois, por analogia, as outras espécies; efetivamente, é por causa de algo bom e algo que tenha afinidade com aquilo que se encontra na verdadeira amizade que as pessoas no primeiro caso são amigas, já que para os apreciadores do prazer até o agradável é bom. Mas não é freqüente a compatibilização destas duas espécies de amizade, nem as mesmas pessoas se tornam amigas por interesse ou com vistas ao prazer, pois as coisas que combinam apenas acidentalmente não se coadunam com freqüência.

Já que a amizade se divide em duas espécies, as pessoas más serão amigas por prazer ou por interesse, porquanto se assemelham sob este aspecto; as pessoas boas, porém, são amigas porque são como são, isto é, por causa de sua bondade. Elas são portanto amigas irrestritamente, ao passo que as outras são amigas acidentalmente e por analogia com as pessoas boas.

5. Acontece no caso da amizade o mesmo que ocorre a respeito da excelência moral: algumas pessoas são chamadas boas em relação a uma
1157 b disposição de caráter e outras em relação a uma atividade. As pessoas que vivem juntas fruem mutuamente a convivência e se beneficiam reciprocamente, mas quando estão adormecidas ou separadas não exercem as atividades características da amizade, embora sejam capazes de exercê-las; a distância não desfaz absolutamente a amizade, mas somente a atividade. Mas se a ausência é prolongada parece que ela provoca o esquecimento da amizade; é por isto que se diz que "muitas amizades são desfeitas pela ausência" [238]. As pessoas idosas e acrimoniosas não parecem propensas à amizade, pois pouco há nelas de agradável, e ninguém pode passar seus dias com pessoas cuja companhia é constrangedora ou não é agradável, já que a natureza parece evitar mais que tudo o penoso e buscar o agradável. Quando duas pessoas se apreciam mutuamente mas não vivem juntas parecem apenas bem dispostas uma para com a outra e não realmente amigas. Efetivamente, nada é mais característico dos amigos que o desejo de viver juntos (as pessoas necessitadas desejam que os amigos as ajudem, já que estão perto, e até as mais prósperas desejam uma companhia — na verdade, estas são as últimas a optar por uma vida solitária); mas as pessoas não podem conviver se não são mutuamente agradáveis e não apreciam as mesmas coisas, como parece acontecer com os amigos que são companheiros.

A amizade mais sincera, então, é a que existe entre as pessoas boas, como já dissemos muitas vezes [239], pois aquilo que é irrestritamente bom e agradável parece ser estimável e desejável, e para cada pessoa o bom ou o agradável é aquilo que é bom ou agradável para ela; e uma pessoa boa é desejável e estimável para outra pessoa boa por ambas estas razões. Parece que o amor é uma emoção e a amizade é uma disposição do caráter; de fato, pode-se sentir amor também por coisas inanimadas, mas o amor recíproco pressupõe escolha e a escolha tem origem numa disposição do caráter; além disto, desejamos bem às pessoas que amamos pelo que elas são, e não em decorrência de um sentimento, mas de uma disposição do caráter. Gostando de um amigo as pessoas gostam do que é bom para si mesmas, pois a pessoa boa, tornando-se amiga, torna-se um bem para seu amigo. Cada uma das partes, então, ama o seu próprio bem e oferece à outra parte uma retribuição equivalente, desejando-lhe bem e proporcionando-lhe prazer. A propósito, diz-se que a amizade é igualdade, e ambas se encontram principalmente nas pessoas boas.

6. A amizade aparece com menor freqüência entre as pessoas acrimoniosas
1158 a e idosas, porque elas são mal dispostas e menos propensas à sociabilidade, enquanto a boa disposição e a sociabilidade são as principais características e causas da amizade. É por isto que, em contraste com os jovens que se tornam amigos rapidamente, as pessoas idosas não se tornam (as pessoas não se tornam amigas daquelas cuja companhia não lhes agrada); acontece o mesmo com as pessoas acrimoniosas. Mas tais pessoas demonstram boa vontade mutuamente, pois se desejam bem e se ajudam em caso de necessidade; dificilmente, porém, se pode chamá-las de amigas, porquanto elas não passam juntas os seus dias nem sentem prazer na convivência, e estas circunstâncias são consideradas as características mais importantes da amizade.

Não se pode ser amigo de muitas pessoas no sentido de manter uma amizade do tipo perfeito com elas, da mesma forma que não se pode amar muitas pessoas ao mesmo tempo (o amor parece uma emoção exacerbada e é de sua natureza ser sentido somente em relação a uma pessoa); e muitas pessoas não podem agradar facilmente à mesma pessoa ao mesmo tempo, ou não podem sequer ser boas aos olhos desta pessoa. Para uma amizade perfeita ambas as partes devem adquirir experiência recíproca e tornar-se íntimas, e isto é muito difícil. Mas pelo prazer ou por interesse é possível que muitas pessoa sejam agradáveis a uma, pois muitas pessoas são úteis e agradáveis, e os benefícios que elas propiciam podem ser fruídos dentro de pouco tempo. Destas duas espécies, a que se baseia no prazer é mais parecida com a amizade quando ambas as partes obtêm reciprocamente os mesmos benefícios e se comprazem mutuamente ou com as mesmas coisas, como nas amizades entre jovens; nestas amizades, com efeito, encontra-se mais a generosidade de sentimentos, ao passo que a amizade

por interesse é para as pessoas mercenárias. As pessoas sumamente felizes também não necessitam de amigos úteis, mas necessitam de amigos agradáveis; elas desejam conviver com alguém e, embora possam suportar por um curto período de tempo coisas que causam sofrimento, nenhuma delas poderia resistir-lhes continuamente (nem mesmo ao bem, elas resistiriam sempre, se este as fizesse sofrer); é por isto que elas procuram amigos agradáveis. Talvez elas devessem procurar amigos que, sendo agradáveis, também fossem bons, pois assim eles teriam todas as características que os amigos devem ter.

Parece que os ocupantes de posições de mando têm amigos classificáveis em categorias diferentes; algumas pessoas lhes são úteis e outras lhes são agradáveis, mas raramente a mesma pessoa é ao mesmo tempo útil e agradável; com efeito, tais autoridades não procuram as pessoas cujo dom de agradar seja acompanhado pela excelência moral, nem aquelas cuja utilidade se manifesta com vistas a objetivos nobilitantes; quando estão interessadas em prazeres elas procuram as pessoas espirituosas, e no outro caso elas escolhem pessoas capazes de cumprir habilmente as ordens recebidas, mas o dom de proporcionar prazer e a capacidade de bem cumprir ordens raramente se encontram na mesma pessoa. Já dissemos que as pessoas boas são ao mesmo tempo agradáveis e úteis[240], mas não se tornam amigas de pessoas superiores a elas quanto à posição, a não ser que também lhes sejam superiores em excelência moral; se não fosse assim, não se estabeleceria a igualdade, já que uma pessoa seria duplamente superior à outra. Mas não é fácil encontrar autoridades superiores aos amigos em ambos os aspectos.

Seja como for, as amizades recém-mencionadas pressupõem igualdade; efetivamente, ambas as partes obtêm os mesmos benefícios e cada uma delas deseja da outra o mesmo bem que lhe concede, ou permuta uma coisa por outra — por exemplo, o prazer por um benefício; já dissemos[241], entretanto, que tais amizades são menos sinceras e menos duradouras, mas é por sua similitude ou dissimilaridade em relação à mesma coisa que se
1158 b julga se elas são ou não são amizades. É por sua semelhança em relação à amizade conforme à excelência moral que elas parecem ser espécies de amizade (com efeito, uma delas pressupõe prazer e a outra interesse, e estas características também convêm à amizade conforme à excelência moral); mas é porque a amizade conforme à excelência moral é à prova de calúnias e é duradoura, enquanto as outras espécies de amizade mudam rapidamente (além de diferirem da primeira em muitos aspectos), que elas não parecem constituir espécies verdadeiras de amizade, ou seja, por causa de sua dissimilaridade com a amizade conforme à excelência moral.

7. Mas há outra espécie de amizade, na qual existe superioridade de uma das partes — por exemplo, a amizade entre pai e filho e em geral a amizade entre as pessoas idosas e as pessoas jovens, e a amizade entre marido e mulher e em geral entre quem manda e quem obedece. Estas espécies de amizade diferem também entre si; realmente, a amizade entre pai e filho e a amizade entre quem manda e quem obedece não são da mesma espécie; tampouco a existente entre pai e filho e a existente entre filho e pai são idênticas, nem a existente entre marido e mulher é idêntica à existente entre mulher e marido. As formas de excelência moral implícitas nestas espécies e suas respectivas funções são diferentes, do mesmo modo que são diferentes as razões pelas quais as várias pessoas envolvidas são amigas. Nestas diferentes espécies de amizade, então, os benefícios que cada parte recebe e pode pretender da outra não são os mesmos da outra; quando os filhos dão aos pais aquilo que devem dar a quem lhes proporcionou a existência, e os pais dão o que devem dar aos seus filhos, a amizade entre tais pessoas é duradoura e eqüitativa. Em todas as espécies de amizade nas quais está implícita a desigualdade, o amor também deve ser proporcional, isto é, o amor que a parte melhor recebe deve ser maior que o amor que ela dá, e portanto ela deve ser mais útil; ocorre o mesmo em relação a cada um dos outros casos, pois quando o amor é proporcional ao merecimento das partes configura-se de certo modo a igualdade[242], que é considerado um componente essencial da amizade.

Mas a igualdade não aparece sob a mesma forma na esfera de ação da justiça e na amizade; com efeito, na esfera da justiça o que é igual no sentido primordial é aquilo que é proporcional ao merecimento, enquanto a igualdade quantitativa é secundária, mas na amizade a igualdade quantitativa é primordial e a proporcionalidade ao merecimento é secundária. Esta afirmação se torna mais evidente quando há um grande desequilíbrio entre as partes em relação à excelência moral ou à deficiência moral ou à riqueza ou a qualquer outra coisa; nestas condições, elas já não são amigas e nem sequer esperam sê-lo. Esta circunstância é mais evidente
1159 a no caso dos deuses, pois eles nos superam da maneira mais categórica em tudo. Mas isto é igualmente claro no caso dos reis; em relação a eles, também, os homens que lhes são mais acentuadamente inferiores não esperam ser seus amigos; tampouco os homens sem qualquer valor esperam ser amigos das pessoas melhores e mais sábias. Em tais casos não é possível definir exatamente até que ponto as pessoas podem permanecer amigas, pois embora possam faltar muitas coisas a amizade pode continuar; mas quando uma das partes se distancia excessivamente da outra, como acontece com os deuses, já não pode haver amizade. Isto nos leva a perguntar se desejamos realmente os maiores bens aos nossos amigos — por exemplo, que eles sejam deuses, pois neste caso, já não seríamos seus amigos e portanto não seríamos um bem para eles (com efeito, os amigos são um bem). A resposta seria que se estávamos certos ao dizer que um

amigo deseja bem ao amigo por causa deste[243], seu amigo deveria continuar a ser a mesma criatura que é, independentemente do que ela viesse a ser; portanto, é somente ao amigo enquanto ele for um ser humano que desejaremos os maiores bens. Mas talvez não lhe desejemos todos os bens maiores, pois cada pessoa deseja o bem principalmente a si mesma.

8. A maioria das pessoas, por causa de sua ambição, parece que prefere ser amada a amar, e é por isto que a maioria gosta de ser adulada; efetivamente, o adulador é um amigo de qualidade inferior, ou que tem a pretensão de ser amigo e quer estimar mais do que ser estimado; ser estimado é quase a mesma coisa que receber honrarias, e é a estas que a maioria das pessoas aspira. Mas parece que a maioria das pessoas escolhe as honrarias não por si mesmas, e sim acidentalmente. Tais pessoas gostam de ser distinguidas pelos detentores do poder, embaladas por suas esperanças (elas pensam que se necessitarem de alguma coisa a obterão destas autoridades, e por isto se regozijam com as honrarias como um prenúncio de favores futuros); ao contrário, as pessoas que desejam honrarias vindas de homens bons e de homens que sabem, têm o objetivo de confirmar sua própria opinião sobre si mesmas; elas se regozijam com honrarias, portanto, porque crêem em sua própria bondade e na capacidade de julgamento de quem lhes faz elogios. Por outro lado, as pessoas se regozijam pelo fato de ser amadas em decorrência de seus próprios méritos; por isto, ser amado parece melhor do que receber honrarias, e a amizade parece desejável por si mesma. Mas a amizade parece consistir mais em amar do que em ser amado, e a prova disto é o enlevo que as mães sentem em sua amizade pelos filhos; de fato, algumas mães confiam seus filhos a amas para ser criados, e embora sabendo onde eles estão e amando-os, elas não procuram ser amadas em retribuição (se não podem amar e ser amadas ao mesmo tempo); elas parecem satisfeitas vendo os filhos crescerem em boas condições, e os amam mesmo que eles, por ignorar quem é a sua mãe, nada lhes dêem do que é devido às mães. Já que a amizade depende mais de amar do que de ser amado, e são as pessoas que amam seus amigos que são louvadas, amar parece ser uma característica da excelência moral dos amigos, de tal forma que somente as pessoas em que tal característica está presente na medida certa são amigas constantes, e somente sua amizade é duradoura.

É desta maneira, mais que de qualquer outra, que até pessoas desiguais podem ser amigas, pois assim elas podem ser igualizadas. A amizade, com
1159 b efeito, pressupõe igualdade e semelhança[244], especialmente a semelhança daquelas pessoas que se assemelham em excelência moral; sendo constantes em si mesmas, elas são reciprocamente constantes, e nem pedem nem prestam serviços degradantes; ao contrário, pode-se dizer que uma afasta a outra do mal, pois não errar e não deixar que seus amigos errem é uma

característica das pessoas boas. Mas as pessoas moralmente deficientes não têm constância (na realidade, elas não permanecem sequer semelhantes a si mesmas); sua amizade é efêmera porque elas se comprazem mutuamente em sua deficiência moral. A amizade entre amigos úteis e agradáveis dura mais, ou seja, dura enquanto os amigos se proporcionam mutuamente prazeres ou vantagens. A amizade por interesse parece a mais fácil de existir entre pessoas de condições contrárias — por exemplo, entre uma pessoa pobre e outra rica, ou entre uma pessoa ignorante e outra culta, pois as pessoas almejam efetivamente aquilo que lhes falta e se dispõem a dar alguma coisa em retribuição. Também se pode incluir nesta classe a amizade entre a pessoa que ama e a que é amada, e entre uma pessoa bela e uma feia. É por isto que os amantes às vezes parecem ridículos, quando pedem para ser amados tanto quanto amam; se se trata de pessoas igualmente dignas de ser amadas, sua pretensão talvez possa justificar-se, mas se elas não têm atrativo algum parecem ridículas. Talvez as pessoas de condições contrárias nem sequer se desejem por sua própria natureza, mas apenas acidentalmente, já que o desejo é pelo meio termo; de fato, bom é o meio termo, ou seja, o bom para o seco não é tornar-se molhado demais[245], e sim ficar no estado intermediário, e o mesmo acontece com o quente e com todos os outros estados. Mas deixemos estas questões de lado, pois elas são de certo modo estranhas à nossa investigação.

9. Como dissemos no início[246], a amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. Realmente, parece que em todas as formas de associação encontramos alguma forma peculiar de justiça e também de amizade; nota-se pelo menos que as pessoas se dirigem como amigas aos seus companheiros de viagem e aos seus camaradas de serviço militar, tanto quanto aos seus parceiros em qualquer outra espécie de associação. Mas a extensão de sua amizade é limitada ao âmbito de sua associação, da mesma forma que a extensão da existência da justiça entre tais pessoas. O provérbio "os bens dos amigos são comuns" é a expressão da verdade, pois a amizade depende da participação. Os irmãos e os membros de uma confraria têm tudo em comum, mas as outras pessoas às quais nos referimos têm somente certas coisas em comum — algumas mais, outras menos — pois nas amizades também há maior ou menor intensidade. As reivindicações de justiça em relação à amizade também diferem; os
1160 a deveres dos pais para com os filhos e os dos irmãos entre si não são idênticos, nem aqueles dos membros de uma confraria e os dos cidadãos em geral, e da mesma forma com as demais espécies de amizade. Também há uma diferença, portanto, entre os atos que são injustos em relação a cada uma destas classes de parceiros, e a injustiça é mais grave quando é praticada em relação àqueles que são amigos num sentido mais amplo (por exemplo, é mais grave lesar um companheiro de confraria do que um cidadão qualquer, é mais grave não ajudar um irmão que um estranho, é

mais grave ferir um pai que qualquer outra pessoa). As reivindicações de justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, e isto significa que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e têm uma extensão igual.

Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com o intuito de obter alguma vantagem e de obter alguma coisa de que necessitam para viver; e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originariamente e ter-se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso. As outras formas de associação visam a vantagens parciais — os marinheiros visam ao que é vantajoso numa viagem em termos de ganhar dinheiro ou obter algo do mesmo gênero, os soldados visam ao que é vantajoso na guerra, quer se trate de riquezas resultantes de saques, quer de vitórias ou da captura de uma cidade que desejam ocupar, e os membros das tribos e dos povoados agem de maneira idêntica (algumas associações parecem originar-se com o objetivo de proporcionar satisfação aos seus membros — por exemplo, as associações para fins religiosos e para repastos coletivos, que existem respectivamente para a realização de festas dedicadas aos deuses e para a convivência social[247]; mas todas elas parecem subordinar-se à comunidade política, pois aparentemente não visam a vantagens temporárias, mas ao que é vantajoso para a vida como um todo), oferecendo sacrifícios e promovendo reuniões relacionadas com os mesmos, cultuando os deuses e proporcionando entretenimento aos seus componentes. A propósito, parece que as antigas cerimônias religiosas e reuniões se realizavam depois da colheita, como se se tratasse de uma oferenda de primícias, pois aquela era a época do ano em que as pessoas podiam dedicar-se mais ao lazer. Todas as formas de associação, portanto, parecem constituir partes da comunidade política, e as espécies particulares de amizade correspondem às espécies particulares de associações em que elas se originam.

10.[248] Há três formas de governo e um número igual de desvios, ou perversões, por assim dizer, destas formas. Elas são a monarquia, a
1160 b aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na qualificação pelos bens possuídos, que parece adequado chamar de timocracia, embora a maioria das pessoas lhe dê o nome de governo constitucional. A melhor delas é a monarquia e a pior é a timocracia. O desvio da monarquia é a tirania; ambas são formas de governo de um único homem, mas há uma enorme diferença entre elas, pois o tirano visa à sua própria vantagem enquanto o rei visa à vantagem de seus súditos. Um governante não é um rei se não se basta a si mesmo e se não sobrepuja seus súditos em relação a todos os bens, e um homem desta espécie não necessita de coisa alguma; portanto

ele não terá em vista seus próprios interesses, e sim os de seus súditos, pois um rei que não for assim será como um rei escolhido por sorteio[249]. Quanto à tirania, ela é exatamente o contrário disto; o tirano cuida apenas de seu próprio bem. É claro que a tirania é o pior desvio em relação à monarquia. Mas o pior é o contrário do melhor[250]. A monarquia degenera em tirania, pois esta é a espécie má do governo de um único homem e o mau rei se torna um tirano. A aristocracia degenera em oligarquia pela maldade dos governantes, que distribuem contrariamente à eqüidade os bens da cidade — todas as boas coisas, ou a sua maior parte, ficam para os próprios governantes, e as funções de governo são atribuídas sempre às mesmas pessoas, dando-se importância preponderante à riqueza; desta forma os governantes são poucos e maus, em vez de serem os melhores entre todos os homens. A timocracia degenera em democracia; estas duas formas de governo têm afinidades, pois o ideal da timocracia é ser um governo da maioria, e todos os cidadãos qualificados pelos bens possuídos são considerados iguais. De todos os desvios a democracia é o menos mau, pois no seu caso a nova forma de governo é apenas um ligeiro desvio da forma primitiva. São estas as mudanças mais freqüentes nas formas de governo, porque tais mudanças são as transições menos acentuadas e mais fáceis.

Alguém pode achar semelhanças, e por assim dizer modelos das várias formas de governo, na própria estrutura familiar. Realmente, a associação de um pai com seus filhos apresenta a forma da monarquia, porquanto o pai cuida de seus filhos; é por isto que Homero chama Zeus de "pai"[251]. O ideal da monarquia é ser um governo paternal, mas entre os persas a autoridade de um pai é tirânica, pois eles se servem de seus filhos como de escravos. A autoridade de um senhor sobre seus escravos também é tirânica, pois neste caso o objetivo da associação é a vantagem do senhor. Então esta parece ser uma forma correta de autoridade, mas o tipo persa é degenerado, pois os modos de exercício da autoridade apropriados a relações diferentes são também diferentes. A associação de marido e mulher parece aristocrática, pois o marido exerce a autoridade com fundamento em seu mérito e nos assuntos em que um homem deve ter autoridade, mas os assuntos pertinentes a uma mulher ele entrega à sua mulher. Se o marido exerce autoridade em todos os assuntos a relação passa a ser uma oligarquia, pois procedendo assim ele não está agindo com fundamento em seu mérito, e não está governando por causa de sua superioridade. Às vezes, porém, as mulheres exercem a autoridade,
1161 a quando são herdeiras; neste caso sua autoridade não é exercida em função de sua excelência moral, mas por causa da riqueza ou da ascendência, como acontece nas oligarquias. A associação de irmãos é como se fosse uma timocracia, pois eles são iguais, à exceção da diferença de idade; entretanto, se a diferença de idade é excessiva entre os irmãos a amizade entre eles já não é do tipo fraternal. A democracia aparece principalmente

nas famílias sem um chefe (nestas todos os membros são iguais), e naquelas cujo chefe é fraco e onde cada membro age como lhe apraz.

11. Em cada uma destas formas de governo parece existir amizade entre governantes e governados, na mesma proporção em que existe justiça. A amizade entre um rei e seus súditos depende do vulto dos benefícios feitos, pois um rei faz bem aos seus súditos se, sendo um homem bom, ele cuida dos súditos visando ao bem destes, como um pastor faz com seu rebanho (por isto Homero chamou Agamêmnon "pastor de povos"[252]). A amizade paterna também é deste gênero, embora ela exceda a outra no vulto dos benefícios feitos; o pai é responsável pela existência de seus filhos, o que se considera o maior de todos os bens, e por sua subsistência e educação. Estas incumbências também são atribuídas aos ancestrais[252a]. Além disto, um pai tende naturalmente a exercer a autoridade sobre seus filhos, os ancestrais sobre seus descendentes, e um rei sobre seus súditos. Estas espécies de amizade pressupõem superioridade de uma das partes sobre a outra, e é por isto que os ancestrais são distinguidos. Portanto, a justiça existente entre pessoas relacionadas umas com as outras desta maneira não é a mesma para ambos os lados, mas em cada caso ela é proporcional ao mérito (isto também é verdadeiro em relação à amizade). A amizade entre o marido e a mulher, por seu turno, é da mesma espécie da que se manifesta na aristocracia; ela é conforme à excelência — os melhores obtêm um quinhão maior daquilo que é bom, e cada um obtém aquilo que merece; o mesmo se aplica à justiça nestas relações. A amizade entre irmãos é semelhante à existente entre os membros de uma confraria, pois eles são iguais e estão na mesma faixa etária, e tais pessoas são em sua maior parte semelhantes em seus sentimentos e em seu caráter. A amizade consentânea com o governo timocrático também é parecida com esta, pois em tal forma de governo o ideal é que os cidadãos sejam iguais e eqüitativos; por via de conseqüência, o governo é exercido alternadamente e em condições iguais; a amizade neste caso também será fundada na igualdade.

Mas nas formas degeneradas de governo a amizade, tanto quanto a justiça, praticamente não existe, e ela existe ainda menos na pior das formas de governo — a tirania —, onde há um mínimo de amizade, ou mesmo nenhuma, entre governante e governados. Numa forma de governo na qual os que mandam e os que obedecem nada têm em comum, não há tampouco amizade, já que não há justiça; é como na relação entre o artífice e a ferramenta, entre a alma e o corpo, entre o senhor e o escravo; o segundo elemento em cada par é beneficiado por aquele que o usa, mas não há amizade e justiça em relação a coisas inanimadas. Tampouco existe amizade em relação a um cavalo ou a um boi, ou a um escravo enquanto escravo, pois as duas partes nada têm em comum; o escravo é uma

ferramenta viva, e a ferramenta é um escravo sem vida. Não pode portanto haver amizade em relação a um escravo enquanto escravo, embora possa haver amizade em relação a um escravo como criatura humana; de fato, parece haver lugar para alguma justiça nas relações entre uma pessoa livre e qualquer outro ser humano, desde que este último possa participar do sistema legal e ser parte em um contrato; logo, pode haver também amizade em relação a um escravo em sua qualidade de ser humano. Conseqüentemente, mesmo nas tiranias há uma margem mínima para a
1161 b amizade e a justiça, mas nas democracias estas existem com intensidade muito maior, pois onde os cidadãos são iguais eles têm muitas coisas em comum.

12. Em cada forma de amizade, então, está implícita uma forma de associação, como já dissemos[233]. Pode-se pôr de lado, todavia, a amizade entre parentes e entre membros de uma confraria. A amizade entre concidadãos, membros da mesma tribo, companheiros de viagem e outras do mesmo gênero se assemelham mais a meras formas de amizade dentro de associações, pois elas parecem basear-se em uma espécie de pacto. Juntamente com estas últimas formas de amizade podemos classificar a amizade nas relações de hospitalidade.

A própria amizade entre parentes, embora seja à primeira vista de muitas espécies, parece ser em todos os casos uma projeção da amizade dos progenitores, porquanto os pais amam seus filhos como sendo uma parte de si mesmos, e os filhos amam seus pais porque se originaram deles. Os pais também conhecem sua prole com certeza maior que a dos filhos quanto aos seus pais, e os progenitores sentem que a prole é sua com certeza maior do que a da prole quanto à identidade de seus progenitores; com efeito, o produto pertence ao produtor (por exemplo, um dente, ou o cabelo, é da pessoa à qual ele pertence), mas o produtor não pertence ao produto, ou pertence em grau menor. E a afeição dos pais também excede a de seus filhos em duração, já que os pais amam seus filhos desde o momento em que estes nascem, mas os filhos começam a amar seus pais somente após um certo lapso de tempo e depois de terem adquirido conhecimento ou no mínimo capacidade de percepção através dos sentidos. Estas considerações evidenciam também a razão pela qual o amor das mães por seus filhos é maior que o dos pais. Os pais, portanto, amam seus filhos como a si mesmos (pelo fato de terem adquirido uma existência separada da existência dos pais os filhos são uma espécie de nova encarnação dos pais), enquanto os filhos amam seus pais por terem nascido deles, e os irmãos se amam por terem nascido dos mesmos pais, pois sua identidade com os pais os torna idênticos entre si (é por isto que se fala em "ser do mesmo sangue", "da mesma cepa", etc.). Os irmãos são portanto de certo modo o mesmo ser, embora em indivíduos separados. Mas a amizade entre irmãos é grandemente fomentada por sua criação em

comum e pela similaridade de idade ("dois da mesma idade concordam" e "pessoas criadas juntas tendem a ser companheiras"); por isto a amizade de irmãos tem afinidades com a de companheiros. Os primos e outros parentes são ligados entre si por descenderem de irmãos, ou seja, por descenderem dos mesmos ancestrais; eles se tornam mais ou menos ligados conforme a proximidade ou distância de seus ancestrais comuns.

A amizade dos filhos para com os pais, como a devoção dos homens pelos deuses, é a amizade por aquilo que é bom e superior, pois os pais proporcionam os maiores benefícios aos filhos, sendo os responsáveis por sua existência e por sua subsistência, bem como por sua educação desde o nascimento; este tipo de amizade também proporciona prazer e benefícios, mais do que a de estranhos, já que neste caso as pessoas vivem mais
1162 a em comum. A amizade entre irmãos tem as características que se observam também na amizade entre companheiros (especialmente quando estes são bons), e de um modo geral na amizade entre pessoas semelhantes entre si, principalmente porque há maior compatibilidade entre irmãos e porque eles começam a amar-se praticamente desde o nascimento, e ainda porque há maior afinidade de caráter entre as pessoas nascidas dos mesmos progenitores e criadas juntas e educadas de maneira idêntica; além disto, elas foram submetidas durante um período mais longo, e mais intensamente, à prova do tempo.

Entre outros parentes as relações de amizade variam proporcionalmente à proximidade do parentesco [254]. A amizade entre marido e mulher parece existir por natureza; de fato, o homem é naturalmente propenso a acasalar-se, mais ainda do que a constituir cidades, porque o lar preexiste à cidade e é mais necessário que ela, e o instinto de procriação é comum ao homem e aos animais irracionais com maior intensidade que os outros. No caso dos outros animais a união se estende somente até a procriação, mas os seres humanos vivem juntos não apenas por causa da procriação mas também para prover às várias necessidades da vida; desde o início [255] as funções são divididas, e as do homem e da mulher são diferentes; desta forma eles se ajudam mutuamente, pondo seus dons particulares num fundo comum. É por isso que tanto a utilidade quanto o prazer parecem estar presentes nesta espécie de amizade. Mas esta amizade pode fundar-se também na excelência moral, se as duas partes são boas, pois cada uma delas tem sua própria forma de excelência moral, e isto pode contribuir para a satisfação de ambas. Os filhos podem ser um bom vínculo entre marido e mulher (tanto é assim que os casais sem filhos se separam com maior facilidade); na verdade, os filhos são um bem comum a ambas as partes, e o que lhes é comum as mantém juntas.

A questão de saber como o marido e a mulher, e de um modo geral os amigos, devem tratar-se reciprocamente, parece ser nada mais nada menos que a de saber como eles devem tratar-se para serem reciprocamente

justos; de fato, os deveres não parecem ser os mesmos nas relações entre amigos, entre estranhos, entre companheiros e entre condiscípulos

13. Há três espécies de amizade, como dissemos de início [256], e em relação a cada uma delas algumas pessoas são amigas em igualdade de condições e em outras são amigas numa situação de superioridade de uma das partes em relação à outra, pois não são apenas as pessoas igualmente boas que podem ser amigas, mas uma pessoa melhor pode ser amiga de uma pior; da mesma forma, nas amizades por prazer ou por interesse os amigos podem ser iguais ou desiguais nos benefícios que se proporcionam; sendo assim, as pessoas iguais devem efetuar a necessária igualização dos benefícios numa base de igualdade no amor e em tudo mais, enquanto no caso de pessoas desiguais a parte inferior deve oferecer uma retribuição proporcional à superioridade da outra parte. Queixas e recriminações aparecem somente, ou principalmente, na amizade por interesse, e com boas razões; com efeito, as pessoas amigas com base na excelência moral mostram-se ansiosas por fazer bem umas às outras (isto é característico tanto da excelência moral quanto da amizade), e entre pessoas que se emulam reciprocamente neste procedimento não pode haver queixas ou querelas; pessoa alguma é ofendida por outra que a ama e lhe faz bem — ao contrário, a "vingança" de uma pessoa de bons sentimentos é fazer bem à outra. Uma pessoa que supera outra nos benefícios que lhe proporciona não se queixará de seu amigo, já que obtém aquilo que deseja, e o que todas as pessoas desejam é o bem. As queixas não aparecem com freqüência nas amizades por prazer, pois ambas as partes obtêm simultaneamente aquilo que desejam, se lhes é agradável passar o seu tempo juntas, e neste caso uma pessoa que se queixasse de que a outra não lhe proporciona prazer pareceria até ridícula, pois ela não é obrigada a passar os seus dias com a outra.

1162 b

Mas a amizade por interesse dá sempre margem a queixas; efetivamente, como as pessoas neste caso se aproximam visando aos seus próprios interesses elas querem sempre obter vantagens maiores, e sempre pensam que estão obtendo menos do que aquilo que lhes é devido; elas censuram os seus parceiros alegando que não obtêm tudo que querem e merecem, e a parte que neste caso está fazendo bem à outra não é capaz de fazer tanto quanto a parte beneficiada deseja.

Aparentemente, da mesma forma que há duas espécies de justiça — uma não-escrita e outra definida por lei — a amizade por interesse pode ter fundamentos morais ou legais. Por isto, as queixas aparecem principalmente quando as pessoas não desfazem a ligação dentro do espírito do mesmo tipo de amizade que prevalecia na época em que elas a iniciaram. O tipo legal é o estabelecido mediante condições pré-determinadas [257]; sua variante puramente comercial se baseia na retribuição imediata, enquanto

a variante mais liberal prevê uma tolerância quanto ao prazo para a retribuição, mas estipula as obrigações recíprocas de maneira bem definida. Nesta variante as obrigações são claras e sem ambigüidades, mas a tolerância lhes dá um caráter amistoso, e por isto em algumas cidades não são permitidas ações judiciais com fundamento em tais acordos, pois se pensa que as pessoas que chegam a um acordo na base da confiança recíproca devem arcar com as conseqüências. O tipo moral não estipula condições predeterminadas; os presentes são dados ou os serviços são prestados como se fossem a um amigo, embora a pessoa que dá espere uma retribuição equivalente ou ainda maior, como se não se tratasse de um presente e sim de um empréstimo; se no momento em que a ligação for desfeita a pessoa que deu estiver numa situação pior do que quando ela foi iniciada, a pessoa que deu se queixará. Isto acontece porque todos os homens, ou a sua maioria, desejam o que é nobilitante mas escolhem o que é vantajoso, ao passo que é nobilitante fazer bem sem esperar retribuição; mas a vantagem está em receber os benefícios.

1163 a Cumpre portanto, se for possível, oferecer uma retribuição equivalente ao que se recebe, pois não é desejável a amizade de uma pessoa que não está propensa a retribuir favores; num caso como este, devemos reconhecer que estávamos enganados de início e que recebemos um benefício de uma pessoa de quem não deveríamos tê-lo aceito, já que ela não era amiga, nem de uma pessoa que o fez apenas por agir assim, e devemos encerrar a ligação como se tivéssemos sido beneficiados mediante condições preestabelecidas. De fato, deveríamos concordar em retribuir de acordo com as condições preestabelecidas, se pudéssemos (se não pudéssemos, a própria pessoa que nos concedeu o benefício não contaria com a retribuição); logo, se for possível deveremos retribuir. Mas desde o início temos de estudar a pessoa pela qual estamos sendo beneficiados e em que condições ela está agindo, a fim de vermos se podemos aceitar o benefício mediante tais condições, ou se seria preferível recusá-lo.

Discute-se se devemos medir um benefício por sua utilidade para quem o recebe e fazer a retribuição tendo em vista esta circunstância, ou se devemos medi-lo pela beneficência de quem o faz. Com efeito, as pessoas que recebem o benefício dizem que receberam de seus benfeitores algo que pouco custou a estes e que elas poderiam ter recebido de outrem, minimizando assim o benefício; ao contrário, a pessoa que faz o benefício diz que este é o máximo que ela podia fazer, e que o beneficiário não poderia tê-lo obtido de outrem, e que o benefício foi feito em uma ocasião de perigo ou em outra emergência semelhante. Então, se a amizade é daquelas que visam ao interesse, seguramente a vantagem para o beneficiário é a medida. Com efeito, é a pessoa interessada no benefício que o pleiteia, e a outra a ajuda na presunção de que irá receber uma

retribuição equivalente; logo, a assistência terá sido exatamente tão grande quanto a vantagem do beneficiário, e portanto sua retribuição deverá ser tão grande quanto aquilo que ele recebeu, ou ainda maior (isto seria mais nobilitante). Por outro lado, nas amizades alicerçadas na excelência moral não sobrevêm queixas; a medida do benefício parece ser a intenção de quem o faz, já que o fator predominante na excelência moral e no caráter é a intenção.

14. Também ocorrem divergências nas amizades baseadas na superioridade de uma das partes em relação à outra; cada parte espera obter nelas mais que a outra, mas quando isto acontece a amizade se desfaz. Não somente a pessoa melhor pensa que deve obter mais, já que deve ser atribuído mais a uma pessoa boa, como a pessoa mais útil espera o mesmo; esta útlima diz
1163 b que uma pessoa inútil não deve obter tanto quanto a útil, pois estaríamos diante de um ato de caridade se aquilo que uma pessoa recebe pelos benefícios feitos não corresponde ao valor de tais benefícios. De fato, pensa-se que deveria acontecer na amizade o mesmo que ocorre numa parceria comercial, onde aqueles que entram com mais dinheiro devem sair com mais lucro. Mas as pessoas inferiores ou necessitadas têm pretensões opostas a estas; elas pensam que compete a um bom amigo ajudar os amigos necessitados; de que vale sermos amigos de uma pessoa boa ou poderosa, dizem elas, se nada obtemos com isto?

Parece então que cada parte está certa quanto às suas pretensões, e que cada uma deve obter mais em função da amizade do que a outra, mas não mais da mesma coisa; a pessoa superior deve obter mais honrarias e a inferior mais proveito, pois as honrarias são o prêmio da excelência moral e da beneficência, enquanto o proveito é a recompensa da inferioridade.

Parece acontecer o mesmo também na vida pública; as pessoas que não contribuem com qualquer coisa boa para o bem da comunidade não são distinguidas com honrarias, pois o que é da alçada da comunidade é dado às pessoas que a beneficiam e as honrarias são da alçada da comunidade. Não é possível obter da comunidade ao mesmo tempo riqueza e honrarias, pois ninguém se contenta em obter o menor quinhão de tudo; portanto, às pessoas que perdem em termos de riqueza são atribuídas honrarias, e às que estão ansiosas por ganhar dinheiro é oferecido o dinheiro, já que a proporcionalidade em relação ao mérito igualiza as partes e preserva a amizade, como dissemos [258].

Este princípio deve regular também as relações entre amigos desiguais; o amigo beneficiado a respeito de riqueza ou excelência moral deve retribuir com honrarias, concedendo todas as que puder. Com efeito, a amizade exige das pessoas que façam tudo que podem, e não apenas o que devem; nem sempre isto pode ser feito — por exemplo, no caso da reverência para com os deuses ou os pais, pois ninguém poderia jamais

oferecer-lhes uma retribuição equivalente ao que obteve, mas as pessoas que lhes dispensam toda a reverência ao seu alcance são consideradas boas. Por isto parece que nunca deveria ser permitido ao filho destituir o pai de seus bens (embora o pai possa deserdar o filho); sendo devedor, o filho deveria pagar, mas nada que um filho possa pagar será suficiente para retribuir o que recebeu do pai, de tal forma que ele estará sempre em débito; mas os credores podem considerar um débito quitado, e portanto o pai também pode fazê-lo. Ao mesmo tempo se pensa que presumivelmente nenhum pai repudiaria um filho, a não ser no caso de extrema deficiência moral do último; realmente, pondo de lado a afeição dos pais para com os filhos, não é condizente com a natureza humana rejeitar a assistência de um filho. Mas o filho, se for moralmente deficiente, omitir-se-á naturalmente em relação ao dever de prestar assistência ao seu pai, ou pelo menos não demonstrará grande empenho em prestá-la, pois as pessoas em sua maioria desejam receber benefícios, mas se abstêm de fazê-los, por considerarem que fazê-los não lhes traz proveito. Mas já dissemos o bastante a propósito destas questões.

LIVRO IX

1. Em todas as espécies de amizade entre pessoas diferentes é o princípio da proporcionalidade, como dissemos[259], que igualiza as partes e preserva a amizade; na forma política de amizade[260], por exemplo, o sapateiro obtém pelos sapatos que faz uma retribuição proporcional ao valor de seu trabalho, e o mesmo princípio se aplica ao tecelão e a todos os artesãos de um modo geral. Para este fim foi instituída uma medida universal, que é o dinheiro, e portanto tudo é referido ao dinheiro e medido em relação a ele. Mas na amizade amorosa o amante às vezes se queixa de que seu amor excessivo não é retribuído na mesma proporção (embora talvez nada haja no amante que inspire amor), enquanto muitas vezes a pessoa amada se queixa de que o amor que de início prometia tudo agora não cumpre uma sequer de suas promessas. Estes queixumes ocorrem quando o amante ama a pessoa amada visando ao prazer ou por interesse e quando ambos
1164 a não possuem as qualidades que seriam de esperar deles. Se o prazer e o interesse são os objetos da amizade, ela se desfaz quando os amantes já não conseguem obter aquilo que constituía a motivação de seu amor, pois cada um deles não amava a outra pessoa em si, mas as qualidades que esta possuía, e tais qualidades não eram duradouras. É por isto que estas espécies de amizade são efêmeras. Mas a amizade fundada no caráter das pessoas, como já dissemos[261], é duradoura porque nela as pessoas se amam pelo que elas são. Também surgem divergências quando os amantes obtêm algo diferente, e não o que desejam, porque quando não obtemos o que desejamos é como se nada obtivéssemos; um exemplo disto é a história da pessoa que fez promessas a um citarista, dizendo que quanto melhor ele tocasse o seu instrumento mais ela lhe pagaria, mas na manhã seguinte, quando o citarista pediu o cumprimento da promessa, a pessoa disse que já havia pago o prazer que teve com o prazer que proporcionou[262]. Ora: se este fosse o desejo de cada uma das partes estaria tudo bem; se uma delas, todavia, desejava prazer, mas a outra desejava dinheiro, e uma obtivesse o que desejava porém a outra não, as condições do relacionamento entre as

partes não teriam sido cumpridas adequadamente; com efeito, cada uma das partes quer aquilo que espera obter, e é por causa disto que a outra parte dá o que tem.

Mas quem determina o valor do serviço prestado: a parte que presta primeiro o serviço ou a que obtém a vantagem? Parece que a primeira deixa a decisão à outra. Segundo dizem, era isto que Protágoras [263] fazia; quando ele ensinava qualquer coisa a alguém, mandava a pessoa que aprendeu estipular o valor do conhecimento adquirido, e aceitava o pagamento assim determinado. Mas em tais matérias algumas pessoas aprovam o princípio de "dar à pessoa o pagamento estipulado".

As pessoas que recebem o dinheiro antes e não fazem qualquer das coisas que haviam prometido fazer, por causa da extravagância de suas promessas, naturalmente se tornam alvo de queixas, pois deixaram de cumprir um compromisso. Os sofistas talvez sejam compelidos a proceder desta maneira, porque ninguém lhes daria dinheiro em troca do que eles sabem. Estas pessoas, então, se não fazem o serviço para cuja prestação foram pagas são naturalmente alvo de queixas.

Mas nos casos em que não existe um acordo prévio quanto ao valor dos serviços, a parte que faz alguma coisa por causa da outra não pode ser objeto de queixa, como dissemos anteriormente [264], pois esta é a natureza da amizade fundada na excelência moral; além disto, a reciprocidade deve ser proporcional à intenção do benfeitor (com efeito, a intenção é a medida de um amigo e da excelência moral). Segundo parece, deve-se pagar de maneira idêntica àqueles com os quais estudamos filosofia, pois
1164 b seu merecimento não pode ser medido em dinheiro, e eles não podem obter honrarias que compensem seus serviços, mas ainda neste caso talvez baste, como acontece em relação aos deuses e aos nossos pais, dar-lhes aquilo que está ao nosso alcance. Se o oferecimento não é deste tipo, mas é feito com vistas a uma retribuição, é sem dúvida preferível que a retribuição seja de molde a parecer condigna a ambas as partes; se isto não ocorre, parece não somente necessário, mas também justo, que a pessoa a quem é prestado o primeiro serviço determine a retribuição; com efeito, se a outra pessoa recebe como retribuição o equivalente à vantagem que o beneficiário obteve, ou o preço que ela teria pago pelo prazer, ela obtém da outra parte uma retribuição condigna.

Vemos que isto acontece igualmente em relação às coisas postas à venda, e em alguns lugares há leis segundo as quais nenhuma ação judicial pode ser intentada com fundamento em contratos voluntários [265], no pressuposto de que devemos levar até o fim uma transação com uma pessoa na qual confiamos de início com a mesma disposição com que a iniciamos. A lei determina que a pessoa na qual depositamos confiança de

início deve estabelecer as condições, e não a pessoa que confiou. Com efeito, as pessoas que têm as coisas e as que as desejam não dão o mesmo valor à maior parte delas; cada pessoa atribui um grande valor às coisas que lhe pertencem e que está oferecendo, mas o pagamento é efetuado nas condições estabelecidas por quem as recebe. Mas sem dúvida as pessoas que recebem uma coisa devem atribuir-lhe não o valor que ela parece ter quando elas já a possuem, e sim o valor que lhe atribuíam antes de tê-la.

2. Outras dúvidas podem ser levantadas quando se pergunta se um filho deve ceder em tudo diante de seu pai e obedecer-lhe incondicionalmente, ou se quando uma pessoa está doente deve confiar incondicionalmente no médico, ou se quando uma pessoa tem de participar da eleição de um comandante deve dar preferência não a um amigo, mas a alguém que conheça a arte da guerra; ou ainda quando se pergunta se devemos prestar um serviço de preferência a uma pessoa amiga e não a uma pessoa boa, ou se devemos demonstrar nossa gratidão a um benfeitor em vez de obsequiar um amigo, se não podemos fazer ambas as coisas.

Não é fácil resolver todas estas questões de maneira precisa; ou é. Com efeito, elas comportam muitas variantes de todos os tipos a respeito da magnitude do serviço, de seu aspecto nobilitante e de sua necessidade. Mas é bastante evidente que não devemos ceder em tudo diante da mesma pessoa, e que devemos de um modo geral retribuir benefícios em vez de obsequiar amigos, da mesma forma que devemos pagar a um credor o que pedimos emprestado em vez de conceder um empréstimo a um amigo. Mas talvez nem mesmo esta regra seja sempre válida; por exemplo, uma pessoa que tenha sido resgatada das mãos de um bandido deveria por seu turno resgatar o homem que a resgatou, seja ele quem for (ou pagar-lhe, se ela já não está presa e ele lhe pede o seu dinheiro de volta), ou deveria tal pessoa resgatar seu pai? Parece que ela deveria resgatar de preferência seu pai, ainda que a outra alternativa fosse resgatar-se a si mesma. Como já dissemos[266], então, de um modo geral a dívida deve ser paga, mas se um
1165 a presente for mais nobilitante ou mais necessário convirá que o devedor opte pelo presente. De fato, às vezes não é sequer eqüitativo retribuir com o equivalente aquilo que se recebeu, quando uma pessoa presta um serviço a outra que ela sabe que é boa, enquanto a outra retribui um serviço prestado pela primeira, que ela considera má. Neste caso, às vezes não devemos sequer conceder um empréstimo em retribuição a outra pessoa que nos emprestou, pois esta última emprestou a uma pessoa boa, esperando receber de volta o que emprestou, enquanto a outra não tem esperança de receber de volta o que emprestar a alguém que se presume ser mau. Portanto, se as coisas são realmente assim o pedido não é eqüitativo, e se não são, mas uma pessoa pensa que são, não se deve pensar que tal pessoa esteja procedendo de maneira estranhável se recusa o pedido de empréstimo. Como já dissemos repetidamente[267], as discussões

a respeito de emoções e ações admitem um grau de precisão apenas compatível com os assuntos que se discutem.

É óbvio, então, que não devemos uma retribuição idêntica a toda e qualquer pessoa, nem devemos dar a preferência a um pai em tudo, da mesma forma que não fazemos todos os sacrifícios a Zeus[268]; mas como devemos uma retribuição diferente aos pais, irmãos, companheiros e benfeitores, devemos a cada classe uma retribuição apropriada e conveniente. É isto que as pessoas parecem efetivamente fazer; para o os casamentos elas convidam seus parentes, pois estes são uma parte da família e devem portanto participar dos fatos relacionados com a família; para os funerais elas também pensam, pelas mesmas razões, que os parentes devem encontrar-se de preferência a quaisquer outras pessoas. Também se deve pensar que, quando se trata de prover à subsistência, temos de ajudar nossos pais antes de quaisquer outras pessoas, já que lhes devemos a nossa subsistência [268 a], e é mais honroso sob este aspecto ajudar os autores de nossa existência do que a nós mesmos; devemos também reverenciar nossos pais como reverenciamos os deuses, mas não com todas as espécies de reverência; a este respeito não devemos reverenciar de maneira idêntica nosso pai e nossa mãe, nem devemos reverenciá-los com a reverência devida a um filósofo ou a um comandante, e sim com a reverência devida a um pai ou a uma mãe. Devemos também reverenciar as pessoas mais idosas de maneira apropriada à sua idade, levantando-nos para recebê-las e oferecendo-lhes lugares, e assim por diante; quanto aos companheiros e irmãos, devemos compartilhar com eles o uso da palavra e tudo mais. Também quanto aos parentes, companheiros de tribo e todas as outras pessoas temos de esforçar-nos por dar-lhes sempre a retribuição devida, e comparar as pretensões de cada classe de pessoas tendo em vista a proximidade de parentesco, a excelência moral ou a utilidade. A comparação é mais fácil quando as pessoas pertencem à mesma classe, e é mais trabalhosa quando elas são diferentes. Nem por isto devemos esquivar-nos a esta obrigação; cumpre-nos decidir da melhor maneira possível a respeito das pretensões.

3. Outra pergunta que se pode fazer é se as amizades devem ou não devem ser desfeitas quando os amigos já não são os mesmos que eram no início das relações. Talvez possamos dizer que nada há de estranho em romper uma amizade baseada no interesse ou no prazer quando nossos amigos já não possuem os atributos de serem úteis ou agradáveis; na realidade
1165 b éramos amigos destes atributos, e quando eles desaparecem é razoável não continuar amando. Mas um amigo pode queixar-se se, quando ele nos amava por sermos úteis ou agradáveis, na realidade ele pretendia amar-nos por causa de nosso caráter. Efetivamente, como dissemos de início, ocorrem muitas divergências entre amigos quando a natureza de su

amizade não é a que eles pensam. Assim, quando uma pessoa se engana pensando que está sendo amada por causa de seu caráter, enquanto a outra nada faz que a autorize a pensar desta maneira, ela deve culpar-se a si mesma; quando, porém, ela é enganada pelo fingimento da outra, é justo que ela se queixe daquela que o enganou; ela se queixará com mais razão do que alguém que se queixa de quem falsifica dinheiro, porquanto a ofensa se relaciona com algo mais valioso do que o dinheiro. Mas se aceitamos uma pessoa como amiga por considerá-la boa, porém ela se comporta mal e percebemos o seu mau comportamento, ainda devemos amá-la? Ou isto é impossível, já que nem tudo pode ser amado, mas somente o que é bom? O que é mau não pode nem deve ser amado, pois ninguém tem o dever de amar o mal, ou de assemelhar-se ao que é mau (já dissemos antes[270] que o semelhante se afeiçoa ao semelhante). Devemos então romper a amizade prontamente? Ou não devemos fazê-lo em todos os casos, mas somente com os amigos cuja deficiência moral é incurável? Se eles são passíveis de regeneração devemos ajudá-los moralmente ainda mais do que os assistiríamos materialmente, porquanto agir assim é melhor e mais característico da amizade. Mas uma pessoa que rompesse uma amizade deste tipo não estaria aparentemente agindo de maneira estranha, pois não era por alguém desta espécie que ela nutria amizade; seu amigo mudou, portanto, e se não pode regenerá-lo ela o abandona.

Mas se um dos amigos permanece o mesmo enquanto o outro se torna melhor e o ultrapassa consideravelmente em excelência moral, deve o último manter a amizade? Certamente isto não é possível. Quando a distância é grande a impossibilidade se torna mais patente — por exemplo, no caso de amizades de infância; se um dos amigos permanece uma criança em termos de inteligência enquanto o outro se torna um homem completamente desenvolvido, como poderiam eles continuar amigos se não aprovam as mesmas coisas nem se comprazem ou sofrem com as mesmas coisas? Com efeito, seus gostos não concordarão sequer a respeito um do outro, e sem isto, como já vimos[271], eles não podem ser amigos, pois não podem viver juntos. Mas já discutimos estes assuntos.[272].

Devemos então conduzir-nos em relação a um ex-amigo exatamente como se nunca tivéssemos sido amigos? Certamente devemos conservar uma recordação de nossa intimidade passada, e da mesma forma que pensamos que temos de ser mais atenciosos com os amigos do que com estranhos, devemos mostrar uma certa tolerância em relação àqueles pessoas que foram nossas amigas, por causa da amizade passada, quando o rompimento não resultou de uma deficiência moral excessiva.

4. As formas que tomam nossos sentimentos amistosos em relação ao próximo, e as características pelas quais se definem as diferentes espécies de amizade, parecem derivar de nossos sentimentos em relação a nós

mesmos. De fato, definimos um amigo como uma pessoa que deseja e faz o que é bom, ou parece que deseja e faz, por causa de seu amigo, ou como uma pessoa que deseja que seu amigo exista e viva por sua causa (é este o sentimento das mães em relação aos seus filhos, e dos amigos que se desentendem). Outros definem o amigo como uma pessoa que convive com outra e tem os mesmos gostos da outra, ou que se entristece e alegra com as tristezas e alegrias de seu amigo (este sentimento também se encontra principalmente nas mães). É por alguma desta característica que se define a amizade.

Cada uma destas características encontra-se igualmente nos sentimentos de uma pessoa boa em relação a si mesma (e nos sentimentos de todas as outras pessoas na medida em que elas se consideram boas; a excelência moral e a pessoa boa, como já dissemos[273], parecem ser a medida de todas as coisas). De fato, as opiniões de um homem bom são coerentes, e ele deseja as mesmas coisas com toda a sua alma; ele deseja portanto para si mesmo o que é bom e o que parece bom, e age de conformidade com seu desejo, pois é característico do homem bom esforçar-se por fazer o bem e fazê-lo por sua causa (ele age assim em função do elemento intelectual que existe nele, e este elemento parece ser o que há de mais distintivo do homem); e ele deseja viver e preservar-se, e especialmente preservar o elemento em virtude do qual ele pensa. Na verdade, a existência é um bem para o homem dotado de excelência moral, e cada homem deseja para si mesmo o que é bom; ninguém daria preferência a possuir o mundo todo se tivesse antes de tornar-se outra pessoa (quanto a isto, só Deus já possui o Bem[274]); o homem só deseja possuir o que é bom com a condição de continuar a ser o que é, seja ele como for; o elemento que pensa, existente no homem, parece constituir a sua individualidade, ou é esta individualidade mais que qualquer outro elemento existente nele. E um homem assim deseja até estar a sós consigo, pois isto o alegra, já que pensar no passado lhe é agradável e suas esperanças quanto ao futuro são boas e portanto alegres. Seu espírito está igualmente bem provido de motivos para contemplação, e mais que qualquer outra pessoa ele se entristece e alegra consigo mesmo; as coisas que lhe causam tristeza ou alegria são sempre as mesmas, e não coisas diferentes em ocasiões diferentes; pode-se dizer que ele nada tem a lamentar.

Portanto, já que cada uma destas características convém ao homem bom em relação a si mesmo, e seus sentimentos em relação aos amigos são idênticos aos que ele tem em relação a si mesmo (na verdade, um amigo é um outro "eu"), considera-se que a amizade também é um destes sentimentos e que aqueles que têm tais sentimentos são amigos.

Quanto à questão de saber se um homem pode ou não pode ser amigo de si mesmo, deixemo-la de lado por enquanto; parece, todavia, que

poderá haver esta amizade se se tratar de uma personalidade dupla ou múltipla, a julgar pelos elementos da amizade já mencionados, e pelo fato de uma amizade exagerada assemelhar-se à auto-estima.

Mas o sentimento de auto-estima a que aludimos parece encontrar-se na maioria das pessoas, por mais medíocres que elas sejam. Devemos então dizer que, na medida em que tais pessoas estão satisfeitas consigo mesmas e pensam que são boas, elas compartilham destes sentimentos? Certamente nenhum homem totalmente mau ou ímpio tem estes sentimentos, ou sequer aparenta que os tem. Tais sentimentos dificilmente são compatíveis com pessoas moralmente inferiores, pois elas discrepam de si mesmas e desejam algumas coisas enquanto realmente querem outras. Isto é verdadeiro em relação às pessoas incontinentes, pois em vez das coisas que elas mesmas consideram boas tais pessoas escolhem coisas agradáveis
1166 b mas nocivas; outras pessoas fogem por covardia ou indolência à prática dos atos que julgam melhores para si mesmas. E as pessoas que praticam muitas ações execráveis e são odiadas por sua deficiência moral fogem da própria vida e se destróem a si mesmas. Além disto, as pessoas moralmente deficientes procuram constantemente a companhia de outras pessoas, fugindo de si mesmas; com efeito, quando estão sós elas se lembram dos muitos atos condenáveis que já praticaram e prevêem que voltarão a praticar outros semelhantes, mas quando estão com outras pessoas os esquecem. E nada tendo que seja digno de estima elas não têm qualquer sentimento de amor em relação a si mesmas. Conseqüentemente tais pessoas não se alegram nem se entristecem, pois sua alma está sempre dominada pela discórdia, e uma de suas partes se atormenta por causa de sua deficiência moral, quando tais pessoas se abstêm de certos atos, enquanto a outra parte se deleita, e uma parte as arrasta numa direção e a outra na direção oposta, como se as estivessem esquartejando. Se não podem ao mesmo tempo sofrer e sentir prazer, de qualquer modo depois de alguns instantes elas sofrem porque antes sentiam prazer, porquanto as pessoas más estão sempre sentindo remorsos.

Então as pessoas más não parecem ter sentimentos amistosos em relação a si mesmas, porque nada existe nelas que inspire amor; por conseguinte, se ter tais sentimentos é o cúmulo da maldade, devemos fazer tudo para evitar a maldade e esforçar-nos por ser bons; somente agindo assim podemos ter sentimentos amistosos para conosco e tornar-nos amigos de outras pessoas.

5. A boa vontade parece ser um elemento do sentimento amistoso, mas não é a amizade; de fato, podemos ter boa vontade em relação a pessoas que não conhecemos, e sem que elas saibam disto, mas não pode ocorrer o mesmo com a amizade. Mas já falamos sobre isto anteriormente[27]. A boa vontade, todavia, não é sequer um sentimento amistoso. Com efeito, ela

não envolve intensidade ou desejo, ao passo que intensidade e desejo acompanham o sentimento amistoso, e o sentimento amistoso pressupõe relações íntimas, enquanto a boa vontade pode manifestar-se subitamente, como acontece em relação a concorrentes numa competição esportiva; passamos a sentir boa vontade em relação a eles e a compartilhar seus desejos, mas nada faríamos por eles, pois como dissemos antes sentimos boa vontade repentinamente e o sentimento amistoso neste caso é somente superficial.

A boa vontade parece ser então um início de amizade, da mesma forma que o prazer de olhar é o início do amor. Efetivamente, ninguém ama se não fica enlevado primeiro com a figura da pessoa amada, mas quem fica enlevado com a figura de uma pessoa nem por isto a ama; só se
1167 a ama quando se anseia pela pessoa ausente e se deseja intensamente a sua presença; da mesma forma, as pessoas não podem ser amigas se não passam a sentir uma boa vontade recíproca, mas nem por isto as pessoas que sentem boa vontade recíproca são amigas; elas somente desejam o bem das pessoas pelas quais sentem boa vontade, e nada fariam por elas nem se preocupariam com elas. Sendo assim, podemos estender o alcance da palavra "amizade" para dizer que a boa vontade é uma amizade estática, embora quando se prolonga e atinge o nível da intimidade ela se torne amizade propriamente dita, mas não a amizade baseada no interesse ou no prazer (a boa vontade não se manifesta diante destes sentimentos). A pessoa que recebeu um benefício demonstra boa vontade em reciprocidade ao benefício recebido, mas agindo assim ela apenas faz o que é justo; por outro lado, a pessoa que deseja que outra prospere porque espera enriquecer graças a esta, parece ter boa vontade não em relação a esta, mas a si mesma (de maneira idêntica, uma pessoa não é amiga de outra se a trata afetuosamente por causa de algum proveito que espera tirar da outra). De um modo geral a boa vontade se manifesta em decorrência de alguma forma de excelência e merecimento, quando uma pessoa parece a outra bela ou corajosa ou algo deste gênero, como já mencionamos no caso dos concorrentes em uma competição esportiva.

6. A concórdia também parece um sentimento amistoso; ela não é entretanto identidade de opinião, pois isto poderia ocorrer até com pessoas que não se conhecem; tampouco dizemos que há concórdia entre todas as pessoas que têm os mesmos pontos de vista sobre todos e quaisquer assuntos — por exemplo, as pessoas que concordam acerca dos corpos celestes (a concórdia a este respeito não é um sentimento amistoso), mas dizemos que há concórdia numa cidade quando seus habitantes têm a mesma opinião acerca daquilo que é de seu interesse, e escolhem as mesmas ações, e fazem o que resolvem em comum. Dizemos portanto que há concórdia entre as pessoas em relação a atos a ser

praticados e quando estes atos podem ter conseqüências, e quando é possível que neles duas partes, ou todas elas, obtenham o que desejam; por exemplo, há concórdia numa cidade quando todos os cidadãos pensam que as funções públicas na mesma devem ser eletivas, ou que deveria ser feita uma aliança com Esparta, ou que Pítacos deveria ser ditador[276] (quando Pítacos também desejava ser ditador). Mas quando entre duas pessoas cada uma deseja para si mesma aquilo sobre que se questiona, como os comandantes rivais nas *Fenícias*[277], o que há é discórdia; não há concórdia quando cada uma das partes pensa na mesma coisa, seja ela qual for, mas somente quando ambas pensam na mesma coisa em relação às mesmas pessoas — por exemplo, quando o povo e as classes mais elevadas desejam que os melhores homens governem; só assim todos obtêm aquilo que desejam. Parece então que a concórdia é a amizade política, como efetivamente se diz que ela é, pois ela se relaciona com assuntos de nosso interesse e influentes em nossas vidas.

A concórdia neste sentido existe entre pessoas boas, pois elas estão de acordo entre si, sendo, por assim dizer, concordes (os desejos de tais pessoas são constantes e não estão à mercê de correntes opostas como
1167 b num braço estreito de mar), e elas desejam o que é justo e proveitoso, e estes são igualmente os objetivos de seus esforços conjuntos. As pessoas más, ao contrário, não podem estar de acordo exceto num âmbito restrito; tampouco elas podem ser amigas, já que visam a obter para si mesmas mais do que o seu quinhão de proveito, enquanto no trabalho e nos serviços prestados à cidade elas ficam aquém de seu quinhão; cada uma destas pessoas, desejando proveito para si mesma, critica o próximo e se interpõe em seu caminho (com efeito, se as pessoas não estão atentas ao bem comum ele se deteriora rapidamente). O resultado é que a discórdia reina sempre entre estas pessoas, que procuram compelir as outras a fazer o que é justo mas não se dispõe a fazê-lo.

7. Pensa-se que os benfeitores amam as pessoas por eles beneficiadas mais do que as pessoas que os tratam bem, e se discute esta circunstância como se ela fosse irracional. Muitos pensam que isto acontece porque as pessoas beneficiadas estão numa posição de devedores e os benfeitores estão numa posição de credores; conseqüentemente, da mesma forma que no caso de empréstimo os devedores prefeririam que seus credores não existissem, pensa-se que os benfeitores desejam que seus devedores estejam bem, já que assim receberão o que lhes é devido, ao passo que as pessoas beneficiadas não estão ansiosas por pagar. Epícarmos[278] talvez tenha querido dizer que quem dá esta explicação está "olhando para o lado pior da vida", mas ela é muito conforme à natureza humana, pois as pessoas em sua maioria têm a memória curta e estão mais ansiosas por ser bem tratadas do que por tratar bem as outras. Mas a causa deste procedimento parece estar arraigada muito profundamente na natureza das coisas, e o caso das

pessoas que emprestaram dinheiro não é sequer análogo a este. Com efeito, estas pessoas não têm sentimentos amistosos para com seus devedores, mas somente o desejo de poder estar seguros em relação ao que esperam obter de volta; quanto às pessoas que prestaram um serviço a outras, elas sentem amor e amizade por aquelas a quem serviram, mesmo se estas não lhes são de qualquer serventia e nunca poderão sê-lo. A mesma coisa acontece com os artífices; cada pessoa ama a sua obra mais do que poderia vir a ser amada por ela se ela adquirisse vida; isto talvez aconteça principalmente com os poetas, pois eles têm um amor excessivo por seus poemas, mimando-os como os pais mimam seus filhos. É a isto que se assemelha a posição dos benfeitores; realmente, o que eles tratam bem é o que fizeram, e portanto eles amam mais a sua obra do que a obra amaria o seu autor. Isto se deve ao fato de a existência ser para todas as pessoas uma coisa digna de ser desejada e amada, e de existirmos em virtude de nossa atividade (isto é, por vivermos e agirmos), e de a obra ser, em certo sentido, o seu produtor em atividade; ele ama a sua obra, portanto, porque ama a existência. Este fato está arraigado na natureza das coisas, pois a obra de um homem é a realização de uma coisa que só existia
1168 a potencialmente.

Ao mesmo tempo, para o benfeitor há um elemento nobilitante em sua ação, e por isto ele se alegra com a pessoa que é o objeto de sua ação, ao passo que para o paciente nada há de nobre no agente, mas na melhor das hipóteses algo proveitoso, e isto é menos agradável e digno de amor. O agradável é a atividade no presente, a esperança no futuro e a recordação do passado, porém o mais agradável é aquilo que depende da atividade, e isto é também mais digno de amor. Para uma pessoa que fez alguma coisa por alguém sua obra permanece (o que é nobilitante é duradouro), mas para o beneficiário o proveito se dissipa. A recordação das coisas nobilitantes é agradável, mas não é provável que a recordação das coisas úteis seja agradável, ou ela é menos agradável, embora pareça que acontece o contrário com a expectativa.

Ademais, amar se assemelha à atividade e ser amado se assemelha à passividade; amar e ter as várias formas de sentimentos amistosos são atributos das pessoas mais ativas [2-9].

Além disto, todas as pessoas amam mais aquilo que conseguiram com o seu própro esforço (por exemplo, as pessoas que ganharam o seu dinheiro o amam mais do que as que o herdaram); e ser bem tratado não requer esforço, ao passo que tratar bem os outros é trabalhoso. São estas as razões pelas quais as mães têm mais amor aos filhos que os pais; trazê-los ao mundo custou-lhes sofrimentos maiores, e elas sabem com certeza maior que os filhos são seus. Esta última observação parece aplicar-se também aos benfeitores.

8. Também é debatida a questão de saber se uma pessoa deve amar-se mais a si mesma ou a outras pessoas. As que se amam mais a si mesmas são criticadas e chamadas de ególatras, usando-se o termo em sentido pejorativo, e uma pessoa má parece fazer tudo pensando em si mesma, e quanto mais ela é assim pior ela é — diz-se, por exemplo, censurando tais pessoas, que elas nada fazem por iniciativa própria [279] [a] — enquanto uma pessoa boa age pensando no que é honroso, e quanto mais ela é assim, melhor ela é, e age por causa de seus amigos, sacrificando até seus próprios interesses. Mas os fatos colidem com estes argumentos, e isto nada tem de surpreendente. Realmente diz-se que as pessoas devem amar os seus melhores amigos, e nosso melhor amigo é aquele que nos deseja o bem por nossa causa, mesmo que ninguém venha a saber disto; estes atributos se encontram principalmente na atitude de uma pessoa em relação a si
1168 b mesma, e acontece o mesmo com todos os outros atributos pelos quais se define um amigo, pois como já dissemos [280] é a partir desta relação que todas as outras características da amizade se estendem ao próximo. Todos os provérbios também comprovam isto (por exemplo, "uma só alma"[281], "Os bens dos amigos são comuns", "Amizade é igualdade", "O joelho é perto da canela" [282], pois todas estas características se encontrarão principalmente na atitude de uma pessoa em relação a sim mesma; cada pessoa é a melhor amiga de si mesma e portanto deve amar-se mais a si mesma.

É natural portanto que se indague qual destes dois pontos de vista deve ser adotado, pois ambos têm alguma plausibilidade.

Talvez devamos estabelecer uma distinção entre tais argumentos e determinar até que ponto e sob que aspectos cada um deles é correto. Se discernirmos o sentido em que cada estudioso do assunto usa a expressão "egolatria", a verdade pode tornar-se manifesta. Os que usam o termo no sentido pejorativo atribuem a egolatria às pessoas que reservam para si mesmas a maior parte de suas riquezas, honrarias e os prazeres do corpo; com efeito, são estas as coisas que as pessoas desejam acima de tudo e se esforçam por obter como se elas fossem as melhores entre todas; esta é também a razão pela qual tais coisas se tornam objeto de competição. Então as pessoas gananciosas a respeito destas coisas satisfazem os seus apetites e de um modo geral seus sentimentos e o elemento irracional de sua alma; os homens em sua maioria são desta natureza (por isto o epíteto passou a ser usado pejorativamente, recebendo o seu significado do tipo mais comum de egolatria, que é o mau); é justo portanto que as pessoas que se amam a si mesmas nesse sentido recebam censuras por serem assim. É óbvio, então, que são as pessoas que dão preferência a si mesmas em relação a coisas desta espécie que recebem da maioria o epíteto de ególatras; realmente, se uma pessoa estivesse sempre ansiosa acima de tudo por agir de maneira justa e moderada, ou de acordo com qualquer

outra forma de excelência moral, e em geral estivesse sempre esforçando-se por assegurar para si mesma a nobreza moral, ninguém a chamaria de ególatra ou a recriminaria.

Mas uma pessoa assim pareceria mais que qualquer outra um ególatra; afinal de contas ela reserva para si mesma as coisas mais nobilitantes e melhores e satisfaz a sua parte dominante e lhe obedece em tudo; e da mesma forma que uma cidade ou qualquer outro complexo organizado é identificado com mais propriedade pela parte dominante que existe nela, o mesmo acontece com o homem; portanto, o homem que ama a sua parte dominante e a satisfaz é mais que todos um ególatra. Além disto, diz-se que uma pessoa tem ou não tem continência na medida em que sua razão é ou não é a parte dominante, no pressuposto de que a razão é o próprio
1169 a homem; e os atos que as pessoas praticam de conformidade com a razão são considerados no sentido mais amplo seus próprios atos e seus atos voluntários. É óbvio, então, que a razão é o próprio homem, ou que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o próprio homem, e também que o homem bom ama acima de tudo esta sua parte. Segue-se disto que ele é um ególatra no sentido mais autêntico, e de um tipo diferente daquele que é objeto de censura, e tão diferente deste quanto viver de conformidade com a razão é diferente de viver segundo os ditames das emoções, e tanto quanto desejar o que é nobilitante é diferente de desejar o que parece vantajoso. Portanto, as pessoas que se dedicam com empenho excepcional à prática de ações nobilitantes recebem a aprovação e o louvor de todos; e se todos se emulassem no sentido do que é nobilitante e se esforçassem ao máximo por praticar as ações mais nobilitantes, tudo seria, como deve ser, para o bem comum, e cada pessoa asseguraria para si mesma os bens maiores, já que a excelência moral é o maior dos bens.

As pessoas boas, portanto, devem ser ególatras (elas se beneficiariam e beneficiariam seus companheiros com a prática de atos nobilitantes), mas as pessoas más não devem, pois elas se prejudicariam e prejudicariam o próximo, seguindo, como seguem, as emoções más. No caso das pessoas más, o que elas fazem é o contrário do que deveriam fazer, mas as pessoas boas fazem o que devem, pois a razão em cada uma das pessoas que a possui escolhe o que é melhor para elas, e as pessoas boas obedecem à sua razão. Também é verdadeiro no caso das pessoas boas que elas praticam muitas ações por causa de seus amigos e de sua cidade, e se for necessário morrerão por eles e ela, pois elas desprezarão as riquezas e as honrarias e de um modo geral os bens que são objeto de competição, ganhando para si mesmas a nobreza, já que elas preferem um momento fugaz de prazer intenso a um longo período de satisfação moderada, um ano de vida nobilitante a muitos anos de vida rotineira, e um ato magnífico e nobilitante a muitos atos triviais. Ora: as pessoas que morrem por outras chegam sem dúvida a este resultado, e portanto escolhem um prêmio

extraordinário para si mesmas. Elas também desprezarão a riqueza se disto resultar que seus amigos ganhem mais, pois ao mesmo tempo que o amigo de uma pessoa ganha riqueza ela mesma consegue nobreza; ela está portanto reservando para si mesma o maior dos bens. O mesmo é verdadeiro também no que diz respeito às honrarias e às funções públicas; a pessoa boa sacrificará tudo isto por seus amigos, pois este procedimento é nobilitante e louvável para ela. Então ela é considerada boa acertadamente, pois escolhe antes de tudo o que é nobilitante. A pessoa boa pode até deixar que seus amigos pratiquem boas ações que ela mesma poderia praticar; é mais nobilitante ser a causa da prática de uma boa ação por seu amigo do que praticá-la. Conseqüentemente, em todas as ações por cuja prática as pessoas são louvadas vemos as pessoas boas reservarem para si mesmas o quinhão maior daquilo que é nobilitante. Neste sentido, então,
1169 b como já dissemos, uma pessoa pode ser ególatra, mas no sentido em que a maioria das pessoas é ególatra ela não deve.

9. Outra questão muito debatida é saber se uma pessoa feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que as pessoas sumamente felizes e auto-suficientes não necessitam de amigos, pois elas já têm as coisas boas e portanto, sendo auto-suficientes, não necessitam de qualquer outra coisa, ao passo que a função de um amigo, que é um outro "eu", é proporcionar as coisas que a própria pessoa não pode obter. Daí o verso:

"Se a sorte é favorável, por que ter amigos?" [283]

Mas parece estranho, quando se atribuem todas as coisas boas ao homem feliz, não lhe atribuir amigos, que são considerados o maior dos bens exteriores. Mas se fazer bem aos outros é mais característico de um amigo do que deixar que lhe façam o bem, e fazer benefícios é característico das pessoas boas e da excelência moral, e se é mais nobilitante fazer bem a amigos do que a estranhos, as pessoas boas necessitam de alguém a quem possam fazer bem. É por isto que se pergunta se necessitamos mais dos amigos na prosperidade ou na adversidade, no pressuposto de que não somente uma pessoa na adversidade necessita de amigos que lhe façam benefícios, mas também de que as pessoas que estão prosperando necessitam de alguém a quem possam fazer bem. É sem dúvida estranho, também, fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo, mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com amigos e boas pessoas do que com estranhos e companheiros casuais. Conseqüentemente, o homem feliz necessita de amigos. Que pretendem dizer, então, os defensores do primeiro ponto de vista, e em que sentido eles estão certos? Será que a maioria das pessoas identifica os amigos com as pessoas úteis? O homem sumamente feliz não necessitaria

realmente de tais pessoas, pois ele já tem as coisas boas; tampouco ele necessitaria das pessoas das quais nos tornamos amigos porque elas são agradáveis, ou necessitaria delas somente em pequena escala, pois sua vida, sendo agradável, não requer prazeres fortuitos; e como ele não necessita de amigos desta espécie pensa-se que ele não necessita de quaisquer amigos.

Mas isto certamente não é verdade, pois já dissemos de início [284] que a felicidade é uma atividade, e a atividade obviamente passa a existir em certo momento, não sendo uma coisa presente desde o início, como um objeto de nossa propriedade. Se a felicidade consiste em viver e em estar em atividade, e a atividade das pessoas boas é conforme à excelência moral e agradável em si, como dissemos inicialmente [285], e se o fato de uma coisa
1170 a ser nossa é um dos atributos que a tornam agradável, e se podemos observar o próximo melhor que a nós mesmos e suas ações melhor que as nossas, e se as ações das pessoas dotadas de excelência moral que são suas amigas são agradáveis às pessoas boas (já que estas têm ambos os atributos naturalmente agradáveis[286]) — se for assim, então, o homem sumamente feliz necessitará de amigos desta espécie, já que seu propósito é contemplar ações meritórias e ações que são suas, e as ações das pessoas boas e amigas têm ambas estas qualidades.

Pensa-se também que o homem feliz deve ter uma vida agradável. Ora: se ele fosse um solitário a vida lhe seria difícil, pois para uma pessoa só não é fácil estar continuamente em atividade; com outras pessoas, todavia, e em relação a outras, isto é mais fácil. Com outras pessoas, então, sua atividade será mais contínua e será mais agradável em si, como deve ser para um homem sumamente feliz; de fato, uma pessoa boa se compraz com ações conformes à excelência moral e se constrange com ações decorrentes da deficiência moral, da mesma forma que uma pessoa dotada de sensibilidade musical se compraz com as belas melodias mas sofre com as desagradáveis. A companhia das pessoas boas também nos exercita de certo modo na excelência moral, como disse Têognis [287]

Se examinarmos mais profundamente a natureza das coisas, um amigo dotado de excelência moral parecerá naturalmente desejável por uma pessoa moralmente excelente, pois aquilo que é bom por natureza, como já dissemos[288], é bom e agradável em si para as pessoas dotadas de excelência moral. No caso dos animais a vida é definida pela capacidade de sentir, e no caso do homem pela capacidade de sentir e de pensar; a capacidade é definida com referência à atividade correspondente, e nisto consiste essencialmente a sua realização; parece, portanto, que a vida consiste essencialmente no ato de sentir ou no de pensar. E a vida está entre as coisas que são boas e agradáveis em si, pois ela é definida, e ser definido é da natureza do que é bom; e o que é bom por natureza também

é bom para as pessoas dotadas de excelência moral (e por isto parece agradável a todos os homens); mas isto não se aplica a uma vida pautada pela deficiência moral e corrupta, ou a uma vida de sofrimentos, pois uma vida deste tipo é tão indefinida quanto seus atributos [289]. A natureza do sofrimento se tornará mais clara ao longo de nossa exposição[290]. Mas se a própria vida é boa e agradável (e parece ser, pelo fato de todas as pessoas a desejarem, principalmente as que são boas e sumamente felizes; para tais pessoas a vida é extremamente desejável e sua existência é sumamente venturosa), e se as pessoas que vêem percebem que vêem, e as que ouvem percebem que ouvem, e as que andam percebem que andam, e da mesma forma no caso de todas as outras atividades há algo que percebe que estamos em atividade, de tal maneira que se percebemos, percebemos que percebemos, e se pensamos, percebemos que pensamos, e se perceber que
1170 b percebemos ou pensamos é perceber que existimos (pois existir foi definido como perceber ou pensar), e se perceber que existimos é em si mesmo uma das coisas agradáveis (pois a vida é boa por natureza, e perceber que o que é bom está presente em nós é agradável), e se a vida é desejável especialmente para as pessoas boas, porque para elas a existência é boa e agradável (pois elas se alegram por terem consciência da presença nelas do que é bom em si mesmo), e se as pessoas dotadas de excelência moral se comportam em relação a si mesmas da mesma forma que em relação aos seus amigos (pois o amigo é um outro "eu") — se tudo isto é verdade, então, da mesma forma que sua própria existência é desejável para cada pessoa, assim, ou aproximadamente assim, a existência de um amigo é também desejável. Vimos, então, que a existência da pessoa boa é desejável porque ela percebe sua própria bondade, e esta percepção é agradável em si mesma. Ela necessita, portanto, de ter consciência igualmente da existência de seu amigo, e isto se concretizará em sua convivência e em sua comunhão nas palavras e no pensamento; parece que este é o significado de convivência no caso das criaturas humanas, e não, como no caso do gado, alimentar-se no mesmo lugar.

Então, se a existência é desejável em si mesma pelas pessoas sumamente felizes (já que existir é bom e agradável por natureza), e se acontece a bem dizer o mesmo em relação à existência de um amigo, um amigo será uma das coisas desejáveis. Ora: uma pessoa sumamente feliz deve ter aquilo que deseja, ou então ela será deficiente sob este aspecto. Portanto o homem que tiver de ser feliz necessitará de amigos dotados de excelência moral.

10. Devemos então ter tantos amigos quantos pudermos? Ou o que se diz a respeito da hospitalidade, aparentemente com propriedade:

"Nem um homem de muitos hóspedes, nem sem hóspedes"[291]

deve aplicar-se também à amizade, de tal forma que não se deve viver sem amigos, nem ter um número excessivo deles?

Este preceito seria perfeitamente aplicável ao caso dos amigos que escolhemos por sua utilidade, pois retribuir serviços prestados por muitas pessoas é uma tarefa laboriosa e a vida não é bastante longa para a realizarmos. Portanto, amigos que excedam o número suficiente para a nossa própria vida são supérfluos e constituem um óbice a uma vida nobilitante; logo, não temos necessidade deles. Também quanto aos amigos que escolhemos com vistas ao prazer, bastam uns poucos, da mesma forma que bastam poucos temperos na alimentação.

Mas em relação aos bons amigos, devemos tê-los tantos quantos pudermos, ou há um limite ao número de amigos de uma pessoa, da mesma forma que há um limite para a população de uma cidade? Não se pode fazer uma cidade com dez pessoas, e se houver cem mil pessoas não teremos mais uma simples cidade. Mas o número conveniente não é a unidade, e sim algo compreendido entre certos limites determinados. Em relação aos amigos, igualmente, há um número limitado — talvez o maior número de pessoas com as quais se possa conviver (considera-se que a convivência é a característica por excelência da amizade, como já vimos [292]), mas é óbvio que uma pessoa não pode conviver com muitas outras nem dividir-se entre elas. Além disto, estas pessoas devem ser amigas umas das outras, se elas devem passar seus dias juntas, e é difícil satisfazer esta condição com um grande número de pessoas. Também se pensa que é difícil que uma pessoa possa participar intimamente das alegrias e tristezas de muitas outras, pois provavelmente acontecerá que alguém tenha ao mesmo tempo de alegrar-se com um amigo e de chorar com outro. Presume-se, então, que é bom não procurar ter tantos amigos quantos pudermos, mas tantos quantos bastarem para efeito de convivência, pois parece realmente impossível ser um grande amigo de muitas pessoas. É por isto que não se pode amar muitas pessoas; o
1171 a amor é uma espécie de amizade superlativa, e isto só se pode sentir em relação a uma única pessoa; logo, também uma grande amizade somente pode ser sentida em relação a poucas pessoas. Esta asserção parece confirmada na prática, pois não encontramos muitas pessoas que sejam amigas à maneira dos companheiros, e as amizades famosas desta espécie são sempre entre duas pessoas[293]. Considera-se que as pessoas que têm muitos amigos e confraternizam intimamente com todos não são amigas sinceras de qualquer deles (salvo no sentido em que os concidadãos são amigos) e tais pessoas são também chamadas lisonjeadoras. No sentido em que os concidadãos são amigos, realmente, é possível ser amigo de muitas pessoas sem ser lisonjeador, e sim uma pessoa autenticamente boa, mas não se pode cultivar com muitas pessoas uma amizade baseada na excelência moral e no caráter de nossos amigos, e devemos dar-nos por felizes se encontrarmos uns poucos amigos desta espécie.

11. Serão os amigos mais necessários na prosperidade ou na adversidade? Eles são procurados em ambos os casos, pois enquanto as pessoas na

adversidade necessitam de ajuda, na prosperidade elas necessitam de alguém com quem possam conviver e a quem possam beneficiar, já que desejam fazer bem aos outros. Então a amizade é mais necessária na adversidade, e portanto é dos amigos prestimosos que necessitamos neste caso; mas a amizade é mais nobilitante na prosperidade, e por isto procuramos também neste caso pessoas boas para serem nossas amigas, porquanto é mais desejável fazer benefícios a estas e conviver com elas. A simples presença de amigos é agradável tanto na prosperidade quanto na adversidade, já que as aflições são aliviadas quando amigos compartilham nosso sofrimento. Pode-se portanto perguntar se eles realmente compartilham o peso das aflições, ou se, não sendo este o caso, o sofrimento é de qualquer forma aliviado pelo prazer de sua companhia e por termos consciência de sua solidariedade. Pode-se deixar de lado a questão de saber se é por estas razões ou por outras quaisquer que nossas aflições são aliviadas; seja como for, parece acontecer aquilo que descrevemos.

Mas a presença dos amigos parece conter uma mistura de vários fatores. A simples presença de um amigo nos é agradável, especialmente se estamos na adversidade, e se torna uma salvaguarda contra as aflições, pois um amigo tende a confortar-nos tanto com sua presença quanto com suas palavras se ele é perspicaz, pois ele conhece nosso caráter e as coisas que nos dão prazer ou nos fazem sofrer; mas ver um amigo sofrer com nosso infortúnio nos causa sofrimento, pois qualquer pessoa evita causar sofrimento aos amigos. É por isto que as pessoas de natureza viril se abstêm de afligir seus amigos e, a não ser que uma pessoa seja excepcionalmente insensível ao sofrimento, ela não pode tolerar o sofrimento que seu sofrimento causa aos amigos, e não admite que outras
1171 b pessoas se lamentem com ela, porque ela mesma não é propensa a lamentações; as mulheres, porém, e os homens efeminados, apreciam as pessoas solidárias com suas aflições, e gostam delas como amigas e companheiras na tristeza. Mas obviamente deve-se imitar em tudo as pessoas melhores.

Por outro lado, a presença de amigos quando estamos prósperos faz com que nosso tempo passe agradavelmente e nos traz pensamentos agradáveis a propósito de seu prazer diante de nossa boa sorte. Por isto parece que devemos convidar prontamente nossos amigos para partilharem de nossa boa sorte (é nobilitante querer fazer benefícios), mas devemos hesitar em convidá-los quando estivermos em situação adversa; de fato, devemos fazê-los compartilhar o mínimo possível nossos males — daí o provérbio "Meu próprio infortúnio é bastante". Devemos chamar nossos amigos para ajudar-nos principalmente quando eles estiverem em condições de prestar-nos um grande serviço à custa de um pequeno incômodo para si mesmos.

Inversamente, convém ir espontanea e prontamente em socorro dos amigos na adversidade, pois é característico de um amigo prestar serviços, especialmente àqueles que necessitam deles e não os pediram. Atitudes como esta são mais nobilitantes e agradáveis para os dois lados. Mas quando nossos amigos estão prósperos devemos juntar-nos prontamente a eles em suas atividades (eles também precisam dos amigos para isto); devemos porém demorar a aparecer para nos beneficiarmos de sua generosidade, pois não é nobilitante mostrar-nos ansiosos por receber benefícios. Mas devemos sem dúvida evitar a pecha de grosseiros, que mereceríamos se repelíssemos seus gestos generosos, pois isto às vezes acontece.

Enfim, a presença dos amigos parece desejável em todas as circunstâncias

12. Pode-se então concluir que, da mesma forma que para os amantes a visão da pessoa amada é o que há de mais agradável, e eles preferem a satisfação que lhes proporciona o sentido da vista às satisfações através de qualquer dos outros sentidos, porque o sentido da vista é a sede e a origem do amor, pode-se então concluir, repetimos, que para os amigos o que há de mais desejável é a convivência? Com efeito, a amizade é uma parceria, e uma pessoa está em relação a si própria da mesma forma que em relação ao seu amigo; em seu próprio caso, a consciência de sua existência é um bem, e portanto a consciência da existência de seu amigo também o é, e a atuação desta conscientização se manifesta quando eles convivem; é portanto natural que eles desejem conviver. E qualquer que seja a significação da existência para as pessoas e seja qual for o fator que torna a sua vida digna de ser vivida, elas desejam compartilhar a existência de seus
1172 a amigos; sendo assim, alguns amigos bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros se juntam para os exercícios de atletismo ou para a caça, ou para o estudo da filosofia, passando seus dias juntos na atividade que eles mais apreciam na vida, seja ela qual for; de fato, já que os amigos desejam conviver, eles fazem e compartilham as coisas que lhes dão a sensação de convivência.

Logo, a atividade das pessoas más é má (por causa de sua instabilidade elas se unem em atividades más, e além disto passam a ser más por se tornarem semelhantes umas às outras), enquanto a atividade das pessoas boas é boa, sendo incrementada por seu companheirismo; e pensa-se que elas também se tornam melhores por causa de suas atividades e por se aperfeiçoarem mutuamente; cada uma delas tira da outra o molde das características que ambas aprovam — daí o provérbio "Nobres ações de pessoas nobres"[294]. O que já dissemos sobre a amizade é suficiente; resta-nos agora falar sobre o prazer.

LIVRO X

1. Depois destes assuntos parece que devemos discutir o prazer. De fato, pensa-se que ele tem ligações muito íntimas com nossa natureza humana, e é por isto que na educação dos jovens utilizamos para guiá-los o prazer e o sofrimento; pensa-se também que a fruição das coisas que devemos fruir e o desprezo pelas coisas que devemos desprezar têm a maior importância na formação do caráter conforme à excelência moral; estas coisas nos acompanham durante todo o curso de nossa vida e têm um grande peso e força em relação à excelência moral e à vida feliz, já que as pessoas desejam o que é agradável e evitam o que traz sofrimento. Parece então que o exame do prazer e do sofrimento não deve ser omitido de forma alguma, principalmente porque há muitas controvérsias quanto a ambos. Alguns estudiosos [295] dizem que o prazer é o Bem, enquanto outros [296], ao contrário, dizem que ele é totalmente mau (alguns dizem isto sem dúvida persuadidos de que se trata de um fato, e outros pensando que tem um efeito melhor em nossa vida apresentar o prazer como uma coisa má, embora ele não seja mau); realmente, a maioria das pessoas, segundo pensam estes últimos, inclina-se para seus prazeres e é escrava deles, razão pela qual as pessoas devem ser conduzidas na direção oposta, pois assim chegarão a um meio termo. Mas certamente isto não é correto. Na verdade, os argumentos acerca de assuntos relativos às emoções e ações são menos confiáveis que os fatos, e sendo assim, quando colidem com os fatos apreendidos pela percepção eles são desprezados e desacreditam também a própria verdade; se uma pessoa que parece desprezar o prazer é vista alguma vez buscando-o, pensa-se que sua inclinação para ele significa que todo prazer é desejável (as pessoas em sua maioria não são capazes de
1172 b diferenciar). Os argumentos verdadeiros, então, parecem extremamente úteis, não somente com vistas ao conhecimento mas com vistas igualmente à própria vida; se eles se harmonizam com os fatos, merecem crédito, e assim estimulam as pessoas que os entendem a viver de acordo com eles.

Mas isto é bastante à guisa de introdução; passemos em revista agora as opiniões emitidas a respeito do prazer.

2. Êudoxos pensava que o prazer é o Bem, porque ele via todos os seres, racionais ou irracionais, à sua procura, e porque em todas as coisas aquilo que é desejado é bom, e o que é mais desejado é o melhor; então o fato de todos os seres se moverem em direção ao mesmo objetivo indicaria que este objetivo seria para todos os seres o bem maior (cada ser, dizia ele, descobre seu próprio bem, da mesma forma que descobre seu próprio alimento); e aquilo que é bom para todos os seres, e para que todos os seres tendem, é o Bem. A grande aceitação que tiveram seus argumentos se deveu muito mais ao caráter do próprio Êudoxos do que ao mérito dos mesmos; ele era tido como um homem extraordinariamente moderado, e por isto pensou-se que ele não estava dizendo o que dizia como um amigo do prazer, e sim porque se tratava realmente de fatos. Ele acreditava que o estudo da sensação contrária ao prazer — o sofrimento — levava à mesma conclusão: o sofrimento é em si mesmo um objeto de aversão para todos os seres, e portanto seu contrário deve ser um objeto de desejo. Ele disse também que a coisa mais desejável é a que escolhemos não como um meio para chegar a algo mais ou por causa de algo mais, e o prazer é reconhecidamente desta natureza; nunca perguntamos a qualquer pessoa com que objetivo ela se entrega ao prazer, presumindo assim que o prazer é em si mesmo uma coisa desejável. Além disto, Êudoxos argumentava que o prazer, quando acrescentado a qualquer coisa — por exemplo, às ações justas e moderadas — torna-a mais digna de escolha, e que o bem somente pode ser incrementado pelo próprio bem.

Este argumento parece demonstrar que o prazer é um dos bens, e não que ele é melhor que qualquer outro bem, pois cada bem é mais desejável juntamente com outro bem do que isoladamente. De fato, é por um argumento semelhante que Platão [297] prova que o bem não é o prazer; ele argumenta que a vida agradável é mais desejável com a sabedoria do que sem ela, e que se a combinação é melhor o prazer não é o Bem, porque o Bem não pode tornar-se mais desejável por lhe adicionarmos qualquer outra coisa. É claro portanto que nada mais, inclusive o prazer, pode ser o Bem se se torna mais desejável pela adição de qualquer das coisas boas em si mesmas. Existirá então alguma coisa capaz de satisfazer a este critério e da qual possamos ao mesmo tempo participar? É algo deste gênero que estamos procurando.

Podemos portanto supor que os estudiosos que objetam que aquilo que todos os seres visam não é necessariamente bom estão dizendo um disparate, pois afirmamos que aquilo que todos pensam que é bom é realmente bom; as pessoas que atacam esta convicção dificilmente terão qualquer coisa mais convincente a sustentar em substituição a ela. Se fossem apenas os seres irracionais que desejassem as coisas em questão

haveria algum sentido, em suas suposições; porém se criaturas inteligentes também o fazem, como pode haver qualquer fundamento nelas? Mas talvez os próprios seres inferiores possuam algum dom natural, superior à sua própria condição, que os leva a visar ao seu próprio bem.

Tampouco a refutação do argumento acerca do contrário do prazer parece correta. Seus autores dizem que, se o sofrimento é um mal, não resulta desta asserção que o prazer é um bem; com efeito, o mal é o contrário do bem, e ao mesmo tempo ambos são opostos a um estado neutro (este argumento é bastante correto, mas não se aplica às coisas em questão). De fato, se tanto o prazer quanto o sofrimento pertencessem à classe dos males, ambos deveriam ser objeto de aversão, ao passo que se eles pertencessem à classe dos neutros, nenhum dos dois seria objeto de aversão ou ambos o seriam; mas na realidade as pessoas evitam claramente
1173 a um deles como um mal e desejam o outro como um bem; eles se opõem um ao outro, então, como um bem e um mal.

3. Também não decorre necessariamente da suposição de que o prazer não é uma qualidade que ele não seja um bem, pois as atividades da excelência moral não são tampouco qualidades, nem a felicidade é uma qualidade. Dizem[298] ainda que o Bem é definido, enquanto o prazer é indefinido porque admite uma graduação. Ora: se quem diz isto baseia o seu julgamento no fato de se poder sentir mais ou menos prazer, o mesmo argumento se aplica ao sentimento de justiça e às outras formas de excelência moral, a respeito das quais sustentamos claramente que as pessoas que as possuem são mais, ou menos, dotadas das respectivas formas de excelência moral, e agem mais, ou menos, de acordo com tais formas de excelência moral; realmente, as pessoas podem ser mais, ou menos, justas ou corajosas e também é possível agir mais, ou menos, justamente ou moderadamente. Mas se o seu julgamento se baseia nos vários prazeres, certamente eles não estão apontando a causa real[299], se de fato alguns prazeres são simples e outros são compostos. Ademais, da mesma forma que a saúde admite uma graduação sem ser indefinida, por que o prazer não a admitiria? Não existe a mesma proporção de saúde em todas as pessoas, nem existe sempre uma só proporção na mesma pessoa, mas ela pode diminuir e ainda persistir até certo ponto, e pode diferir em grau. É possível portanto que ocorra o mesmo no caso do prazer.

Eles [300] também partem do pressuposto de que o Bem é perfeito, enquanto os movimentos e os processos de geração se mostram imperfeitos, e tentam apresentar o prazer como sendo um movimento e um processo de geração. Mas eles não parecem ter razão sequer quando dizem que o prazer é um movimento. Com efeito, pensa-se que a rapidez e a lentidão são propriedades de todas as espécies de movimentos, e se um movimento — o dos corpos celestes, por exemplo — não tem rapidez ou

lentidão em si mesmo, ele as tem em relação a outra coisa qualquer; mas nada disto é verdadeiro em relação ao prazer, pois enquanto podemos *sentir* uma satisfação rapidamente, da mesma forma que podemos encolerizar-nos rapidamente, não podemos *estar* satisfeitos rapidamente, nem mesmo em relação a outra pessoa, ao passo que podemos andar, ou crescer, etc., rapidamente. Então, enquanto podemos passar rapidamente ou lentamente a um estado de prazer, não podemos atuar rapidamente no estado de prazer, ou seja, *ter* prazer rapidamente. Mais ainda: como pode o prazer ser um processo de geração? Não pensamos que qualquer coisa ao acaso possa surgir de qualquer coisa ao acaso, e sim que uma coisa está dispersa daquela pela qual ela será gerada; se o prazer é a geração de alguma coisa, o sofrimento é a destruição desta coisa.

1173 b Eles[301] também dizem que o sofrimento é a carência daquilo que é conforme à natureza, e o prazer é a satisfação desta carência. Mas estas experiências são corporais. Então, se o prazer é a satisfação da carência daquilo que é conforme à natureza, o prazer será sentido pela parte onde ocorre a satisfação, ou seja, pelo corpo; mas não se pensa que este seja o caso, e portanto a satisfação da carência não é prazer, embora possa haver uma sensação de prazer quando está ocorrendo tal satisfação, da mesma forma que pode ocorrer uma sensação de sofrimento durante uma operação cirúrgica[302]. Esta opinião parece basear-se nos sofrimentos e prazeres relacionados com a nutrição, ou seja, no fato de que, quando as pessoas passam por uma carência de alimentos e sofrem antes por isto, elas ficam felizes quando a carência é satisfeita. Mas isto não ocorre com todos os prazeres; o prazer de adquirir conhecimentos e, entre os prazeres dos sentidos, os do olfato, e também muitos prazeres relacionados com a audição e com a visão, e recordações e esperanças, não envolvem sofrimento. Se estes são processos de geração, pode-se perguntar: geração de que? Não houve neste caso qualquer carência que tivesse de ser satisfeita.

Em resposta àqueles que invocam os prazeres degradantes, pode-se dizer que estes não são agradáveis; se certas coisas são agradáveis a pessoas mal constituídas em termos de excelência moral, não devemos supor que tais coisas sejam agradáveis para outras pessoas além destas, da mesma forma que não raciocinamos assim acerca de coisas saudáveis, ou doces, ou amargas para pessoas doentes, e que não reconhecemos a brancura de coisas que parecem brancas a pessoas que sofrem de uma doença da vista. Ou então se pode responder que os prazeres são desejáveis, mas não quando derivados de fontes aviltantes, da mesma forma que a riqueza é desejável, mas não como recompensa por uma traição, e a saúde é desejável, mas não à custa de comer não importa o que. Ou talvez os prazeres difiram especificamente uns dos outros; os prazeres derivados de fontes nobilitantes são diferentes dos derivados de fontes aviltantes, e não

podemos sentir os prazeres que o homem justo sente sem sermos justos, nem os do homem dotado de sensibilidade musical sem termos esta sensibilidade, e assim por diante.

Também o fato de um amigo ser diferente de um adulador parece evidenciar que o prazer não é um bem, ou que os prazeres diferem especificamente uns dos outros, pois pensamos que o amigo convive conosco visando ao bem, e o adulador visando ao prazer, e o último é censurado por sua conduta, enquanto o primeiro é louvado por conviver conosco com um objetivo diferente. E ninguém desejaria conservar durante toda a vida a mentalidade de uma criança, por mais que lhe agradem as coisas agradáveis às crianças, nem desejaria deleitar-se praticando atos aviltantes, embora nunca viesse a sofrer em conseqüência
1174 a disto. E há muitas coisas com as quais nos entusiasmamos, mesmo que elas não nos tragam prazer — por exemplo, ver, recordar, conhecer, possuir excelência moral. Não faz diferença alguma se estas coisas são sempre acompanhadas de prazer; escolhê-las-íamos ainda que delas não resultasse prazer. Parece claro, então, que nem o prazer é o Bem, nem todos os prazeres são desejáveis, e que alguns prazeres são desejáveis por si mesmos, sendo diferentes dos outros especificamente ou em suas fontes. Bastam estas considerações acerca das opiniões correntes quanto ao prazer e ao sofrimento.

4. Se recomeçarmos o nosso exame desde o princípio, veremos com maior clareza o que é o prazer e quais são as suas qualidades. O ato de ver parece perfeito a qualquer momento, pois ele não necessita de qualquer coisa superveniente que torne perfeita a sua forma; parece que esta é também a natureza do prazer, pois ele é um todo, e em tempo algum se pode achar um prazer cuja forma será mais perfeita se ele durar mais. Por esta razão o prazer também não é movimento, pois cada movimento (o de construir, por exemplo), consome tempo e é feito com vistas a um objetivo, e se torna perfeito quando atinge o seu objetivo. Ele é perfeito, portanto, somente quando podemos percebê-lo em toda a sua duração ou em seu estágio final. Em seus vários estágios e durante o tempo consumido em sua realização, todos os movimentos são imperfeitos, e são especificamente diferentes do movimento como um todo e de cada um dos outros movimentos. O rejuntamento dos blocos de pedra é diferente da ação de fazer as caneluras da coluna, e ambos estes movimentos são diferentes da construção do templo; a finalização da construção do templo o torna perfeito, pois nada lhe falta quanto ao objetivo proposto, mas o assentamento das fundações ou dos tríglifos é imperfeito, pois cada uma destas etapas é a realização de apenas um estágio. Então as partes diferem especificamente do todo, e não é possível encontrar num determinado momento um movimento perfeito em sua forma, mas somente (se é que se encontra) no tempo total de sua duração.

Acontece o mesmo com o ato de caminhar e com todas as outras modalidades de locomoção. Com efeito, se a locomoção é um movimento de um ponto para outro, ela também apresenta diferenças específicas — voar, caminhar, saltar, etc. E não somente isto, mas no próprio ato de caminhar há tais diferenças, pois o ponto de partida e o de chegada em uma competição não são idênticos a um trecho qualquer do percurso, nem os pontos de um trecho são os mesmos de outro, nem é a mesma coisa cruzar esta linha ou aquela; de fato, uma pessoa cruza não somente uma linha, mas uma linha que está num lugar, e este é um lugar diferente daquele. Já discutimos detalhadamente o movimento em outra obra [303] mas parece que ele não é perfeito a cada momento; os vários movimentos são imperfeitos e especificamente diferentes, já que o ponto de partida e o de chegada lhe dão a sua forma. Mas a forma do prazer é perfeita a cada
1174 b momento.É claro, então, que o prazer e o movimento diferem entre si, e que o prazer deve ser uma das coisas que são um todo e perfeitas. Esta conclusão também pode ser corroborada pelo fato de o movimento ocupar necessariamente um lapso de tempo, enquanto um sentimento de prazer não ocupa, pois cada momento de prazer é um todo perfeito.

Estas considerações também evidenciam que tais estudiosos não estão certos quando dizem que o prazer resulta de um movimento ou de um processo de geração. De fato, não se pode atribuir movimento e processo de geração a todas as coisas, mas somente àquelas que são divisíveis e não um todo; não há processo de geração do ato de ver, nem de um ponto, nem de uma unidade, nem qualquer destas coisas é um movimento ou um processo de geração; portanto, o prazer também não é o resultado de um movimento ou de um processo de geração, pois ele é um todo.

Já que cada sentido é ativo em relação às suas finalidades, e um sentido em boas condições atua perfeitamente em relação à melhor de suas finalidades (esta parece a descrição ótima da atividade perfeita, presumindo-se que é indiferente saber se é o próprio sentido que atua ou se é o órgão em que ele se situa), segue-se que no caso de cada sentido a melhor atividade é a do órgão em melhores condições relativamente às suas melhores finalidades. E esta atividade será a mais perfeita e mais agradável; de fato, há prazer em relação a qualquer sentido, e não menos em relação ao pensamento e à contemplação, e a atividade é mais agradável quando é mais perfeita, e a atividade dos órgãos em melhores condições em relação à melhor das finalidades é a mais perfeita; e o prazer torna a atividade perfeita. Mas o prazer não torna a atividade perfeita do mesmo modo que a combinação do objeto e da percepção, ambos bons, a torna perfeita, assim como a saúde e o médico não são de maneira idêntica a causa de estarmos saudáveis.

É claro que há um prazer inerente a cada sentido, pois dizemos que coisas vistas e ouvidas são agradáveis. Também é claro que o prazer ocorre

principalmente quando o sentido está em suas melhores condições e está em atividade em relação ao melhor objeto; quando o objeto e o sentido que o percebe são excelentes, há sempre prazer, já que o agente e o paciente ideais estão presentes. O prazer torna a atividade perfeita não como a respectiva disposição moral permanente o faz, por já estar presente no agente, mas como uma perfeição cumulativa, à semelhança do viço da juventude daquelas pessoas que estão na flor da idade. Enquanto o objeto em que se pensa ou que se percebe e a faculdade que discerne ou contempla forem como devem ser, haverá prazer na atividade, pois quando o fator passivo e o ativo se mantêm imutáveis e relacionados entre si de maneira idêntica, segue-se naturalmente um resultado idêntico.

Como explicar então o fato de ninguém sentir prazer continuamente? Será que nos cansamos, já que nenhuma atividade humana admite uma ação contínua? O prazer, portanto, também não é contínuo, pois ele
1175 a acompanha a atividade. Algumas coisas nos deleitam quando são novas, porém depois, pela mesma razão, não nos deleitam tanto; efetivamente, de início o espírito fica num estado de excitação e intensamente ativo em relação a tais coisas, como no caso da vista quando olhamos penetrantemente para alguma coisa, mas depois nossa atividade se torna menos intensa, sofrendo uma espécie de relaxamento, e conseqüentemente o prazer também se atenua.

Pode-se pensar que todas as pessoas desejam o prazer porque anseiam por viver; a vida é uma atividade, e todas as pessoas exercem sua atividade em relação às coisas que mais amam e com as faculdades que mais estimam; por exemplo, as pessoas dotadas de sensibilidade para a música exercem sua atividade com o sentido da audição em relação à música, e as pessoas estudiosas exercem sua atividade com o espírito em relação a questões teóricas, e assim por diante em cada caso. Ora: o prazer torna as atividades perfeitas, e torna portando a vida perfeita, e isto é o que todas as pessoas desejam. A questão de saber se desejamos a vida por causa do prazer ou o prazer por causa da vida pode ser deixada de lado por enquanto. De qualquer modo, a vida e o prazer parecem indissoluvelmente unidos e não admitem separação, já que não há prazer sem atividade e o prazer torna a atividade perfeita.

5. Também por esta razão os prazeres parecem diferir especificamente uns dos outros. De fato, pensamos que as coisas especificamente diferentes se tornam perfeitas com a adição de coisas diferentes (vemos que esta asserção é verdadeira tanto em relação aos objetos naturais quanto às coisas produzidas pela arte, como por exemplo animais, árvores, um quadro, uma escultura, uma casa, um móvel); e da mesma forma pensamos

que atividades especificamente diferentes se tornam perfeitas quando combinadas com coisas especificamente diferentes. E as atividades intelectuais diferem das atividades sensoriais, e dentro da mesma classe umas também diferem especificamente das outras; o mesmo acontece, então, com os prazeres que as tornam perfeitas.

Isto também se evidencia diante do fato de cada prazer estar ligado à atividade que ele torna perfeita. Efetivamente, uma atividade é intensificada pelo prazer que lhe é inerente, já que cada classe de coisas é melhor julgada, e feita com maior precisão, pelas pessoas que se dedicam às suas atividades com prazer — por exemplo, são as pessoas que gostam da geometria que se tornam geômetras e entendem melhor as várias proposições da geometria, e da mesma forma são as pessoas que gostam da música, ou da construção, e assim por diante, que progridem em suas atividades próprias, porque sentem prazer nelas; portanto, o prazer intensifica as atividades, e aquilo que intensifica uma coisa tem afinidades com ela, mas coisas que têm afinidades com outras coisas especificamente diferentes também diferem especificamente entre si.

O fato de algumas atividades serem obstadas por prazeres inerentes a outras tornará esta afirmação ainda mais evidente. De fato, as pessoas que gostam muito de tocar flauta são incapazes de prestar atenção a uma discussão filosófica se entreouvem alguém tocando flauta, já que elas gostam mais do som da flauta do que da atividade a que se dedicam no momento; então o prazer inerente à atividade de tocar flauta é um óbice à atividade relacionada com a discussão filosófica. Isto acontece igualmente em todos os outros casos, quando uma pessoa se dedica simultaneamente a
1175 b duas atividades; a atividade mais agradável à pessoa se sobrepõe à outra, e quanto mais agradável ela é, mais isto acontece, de tal forma que a outra atividade cessa inteiramente. É por isto que quando gostamos muito de uma coisa não nos dedicamos a qualquer outra, e só fazemos uma coisa quando outra não nos agrada mais — por exemplo, as pessoas que comem doces no teatro os comem principalmente quando o espetáculo é mau. E já que nossas atividades se tornam mais aprimoradas, duradouras e melhores por causa dos prazeres que lhes são inerentes, e são prejudicadas pelos prazeres inerentes a outras atividades, evidentemente as duas espécies de prazer estão muito afastadas uma da outra. De fato, os prazeres estranhos a uma atividade têm quase o mesmo efeito sobre ela que o sofrimento que lhe é inerente, porquanto as atividades são obstadas pelos sofrimentos que lhes são inerentes — por exemplo, se uma pessoa acha desagradável e penoso escrever ou fazer cálculos, ela não escreve, ou não faz cálculos, porque estas atividades lhe causam sofrimento. Então as atividades são afetadas de maneiras opostas pelos prazeres e pelos sofrimentos que lhes são inerentes, isto é, pelos prazeres e sofrimentos que lhes sobrevêm em decorrência de sua própria natureza. E dissemos que os prazeres estranhos

a uma atividade lhe causam o mesmo efeito que os sofrimentos; eles são um óbice à atividade, embora não o sejam de maneira idêntica. E já que as atividades diferem quanto à sua bondade ou maldade, e algumas são dignas de escolha, outras devem ser evitadas e outras são neutras, o mesmo acontece com os prazerers, pois para cada atividade há um prazer que lhe é inerente. O prazer inerente a uma atividade digna é bom, e o inerente a uma atividade indigna é mau, da mesma forma que desejar objetos nobilitantes é louvável, mas desejar objetos ignóbeis é condenável. Mas os prazeres relacionados com as atividades lhes são mais inerentes que os desejos, pois os últimos são separados das atividades tanto no tempo quanto por sua natureza, enquanto os primeiros lhes são intimamente ligados, e tão difíceis de distinguir das mesmas que se chega a perguntar se a atividade não é a mesma coisa que o prazer. O prazer, todavia, não
1176 a parece ser pensamento ou sensação — isto seria estranho; mas como não os encontramos separados, a certas pessoas eles parecem a mesma coisa. Então, da mesma forma que as atividades são diferentes os prazeres inerentes a elas também o são. A visão é superior ao tato em pureza, e a audição e o olfato são superiores ao paladar; os respectivos prazeres, portanto, são igualmente superiores, e os prazeres intelectuais são superiores aos dos sentidos, e dentro de cada uma das duas classes os prazeres diferem uns dos outros.

Pensa-se que cada animal tem seu prazer peculiar, da mesma forma que tem uma função peculiar, ou seja, a que corresponde à sua atividade. Se pesquisarmos espécie por espécie isto se tornará evidente; o cavalo, o cão e o homem têm prazeres diferentes — como diz Heráclitos, "os asnos preferem o feno ao ouro" [304], pois o alimento é mais agradável que o ouro para os asnos. Então os prazeres de criaturas especificamente diferentes diferem quanto à sua espécie, e seria plausível supor que não há diferenças entre os prazeres de uma única espécie. Mas de qualquer modo eles variam em escala não pequena, ao menos no caso das criaturas humanas; as mesmas coisas deleitam algumas pessoas e causam sofrimento a outras, e são penosas e odiosas a outras, e são agradáveis e apreciadas por outras. Acontece o mesmo no caso das coisas doces; as mesmas coisas não parecem doces a uma pessoa com febre e a outra saudável, nem quentes a uma pessoa fraca e a outra em boas condições de saúde. Ocorre o mesmo em outros casos, mas em todos estes casos considera-se que as coisas são realmente como parecem a uma pessoa boa. Se este raciocínio é correto, como aparenta ser, e a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam são agradáveis. Se as coisas que elas consideram desagradáveis parecem agradáveis a outras pessoas, nada há de surpreendente neste fato, pois as pessoas podem corromper-se e deteriorar-se de muitas maneiras; tais coisas não são realmente agradáveis, mas agradáveis somente a pessoas nestas condições. Não se deve

obviamente dizer que as coisas manifestamente aviltantes são prazeres, a não ser para um gosto pervertido; entre os prazeres considerados dignos, que classe de prazeres ou que espécie de prazer devemos dizer que são adequados às criaturas humanas? Os prazeres são inerentes às atividades. Então, se as pessoas perfeitas e sumamente felizes têm uma ou mais atividades, pode-se dizer em sentido lato que os prazeres que tornam perfeitas as atividades são os prazeres adequados às criaturas humanas. Os outros são prazeres somente num sentido secundário ou restrito, à semelhança das atividades que lhes são inerentes.

6. Tendo falado das várias espécies de excelência moral e intelectual, da amizade e do prazer, resta-nos discutir sucintamente a natureza da felicidade, pois afirmamos que ela é o objetivo final da vida humana. Nossa
1176 b discussão será ainda mais concisa se resumirmos primeiro o que já expusemos. Dissemos anteriormente [305] que a felicidade não é uma disposição moral; se fosse, ela poderia ser possuída por alguém que permanecesse adormecido durante toda a sua vida, vegetando em vez de viver, ou igualmente por alguém que sofresse os maiores infortúnios; se estas inferências são inaceitáveis, e se devemos classificar a felicidade como uma atividade, como dissemos antes [306], e se algumas atividades são apenas necessárias e desejáveis com vistas a algo mais, enquanto outras são desejáveis em si, obviamente a felicidade deve ser incluída entre as atividades desejáveis em si, e não entre as desejáveis com vistas a algo mais, pois não falta coisa alguma à felicidade; ela é auto-suficiente. Ora: as atividades desejáveis em si são aquelas nas quais nada se busca além do exercício da própria atividade, e pensamos que as ações conformes à excelência moral são desta natureza, pois a prática de atos nobilitantes e bons é uma coisa desejável em si.

Mas os entretenimentos agradáveis também são desejáveis em si; não os buscamos como meios para chegar a outros fins; afinal de contas eles são mais prejudiciais que benéficos, já que nos levam a descuidar de nosso corpo e de nossos bens. Mas a maioria das pessoas consideradas felizes se entrega a tais passatempos, e é por esta razão que as pessoas espirituosas são muito estimadas nas cortes dos tiranos; elas se tornam companhias agradáveis nos entretenimentos dos tiranos, e este é o tipo de gente de que eles necessitam. Pensa-se que os entretenimentos são da mesma natureza da felicidade porque as pessoas que ocupam posições de mando nos regimes despóticos se entregam a eles em suas horas de lazer; mas talvez estas pessoas não constituam uma evidência aceitável, pois a excelência moral e a inteligência, das quais decorrem as boas atividades, não dependem de posições de mando em governos despóticos; e se estas pessoas, que nunca provaram os prazeres puros e convenientes a homens livres, entregam-se aos prazeres do corpo, tais prazeres não devem por esta razão ser considerados desejáveis; com efeito, as crianças também pensam que

as coisas que elas consideram mais preciosas para si mesmas são as melhores. É de esperar que, da mesma forma que coisas diferentes parecem mais preciosas para as crianças e para os adultos, deva acontecer o mesmo em relação às pessoas más e às boas. Portanto, como já dissemos repetidamente[306a], são preciosas e agradáveis as coisas que assim parecem às pessoas boas; e para cada pessoa a atividade conforme à sua própria disposição é mais desejável, e conseqüentemente é mais desejável para as pessoas boas aquilo que é conforme à excelência moral. A felicidade, então, não está no entretenimento; seria realmente estranho se o objetivo final da vida fosse o entretenimento, e se devessemos esforçar-nos e enfrentar dificuldades durante toda a vida com a finalidade de divertir-nos. De fato, por assim dizer, cada coisa que desejamos é objeto de nosso desejo com vistas a algo mais — exceto a felicidade, o objetivo final da
1177 a vida. Logo, esforçar-nos e trabalhar por causa de entretenimentos parece tolo e extremamente pueril. Mas divertir-nos para trabalhar ainda mais, como diz Anácarsis[307], parece correto, pois o entretenimento é uma espécie de relaxamento, e temos necessidade de relaxamento porque não podemos trabalhar continuamente. O relaxamento, então, não é uma finalidade, pois recorremos a ele com vistas à continuidade de nossa atividade.

Pensa-se que a vida feliz é conforme à excelência; então a vida conforme à excelência requer diligência e não consiste em entretenimentos. E dizemos que as coisas sérias são melhores que as coisas risíveis e que as relacionadas com o entretenimento, e que quanto mais nobre é uma faculdade ou uma pessoa, tanto mais sérias, pensamos nós, são as suas atividades; logo, a atividade da faculdade ou da pessoa mais nobre é superior em si, e portanto mais apta a produzir a felicidade.

Qualquer pessoa pode igualmente fruir os prazeres do corpo, seja ela quem for, e um escravo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém atribui a um escravo um quinhão de felicidade, a não ser que se lhe atribua também um quinhão de vida livre. Portanto a felicidade não consiste em passatempos e entretenimentos, e sim em atividades conformes à excelência, como já dissemos antes[308].

7. Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos [309] que esta atividade é contemplativa.

Esta afirmação parece concordar com o que já dissemos anteriormente[310] e com a verdade. Com efeito, em primeiro lugar esta atividade é a melhor, já que não somente o intelecto é nossa melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos; em segundo lugar, esta é a atividade mais contínua, já que a contemplação pode ter uma continuidade maior que a de qualquer outra atividade que possamos exercer. Ademais, supomos que a felicidade deve conter um elemento de prazer, e que a atividade conforme à sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais agradável das atividades conformes à excelência; seja como for, considera-se que a busca da sabedoria filosófica oferece prazeres de maravilhosa pureza e perenidade, e é de esperar que as pessoas que já conhecem a sabedoria filosófica passem o seu tempo mais agradavelmente que aquelas que ainda se esforçam por alcançá-la. E a chamada auto-suficiência deve relacionar-se acima de tudo com a atividade contemplativa; realmente, ao passo que um filósofo, tanto quanto uma pessoa justa ou dotada de qualquer outra espécie de excelência, tem necessidade das coisas básicas da vida, as pessoas justas, enquanto estão suficientemente providas destas coisas, necessitam de outras pessoas em relação às quais e com quem elas possam agir justamente, e as pessoas moderadas, as corajosas e cada uma das demais estão no mesmo caso; o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais
1177 b sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais auto-suficiente dos homens. E somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades de ordem prática obtemos algumas vantagens, maiores ou menores, além da própria ação. E pensamos que a felicidade depende do lazer, pois trabalhamos para ter direito ao lazer, como fazemos guerra para poder viver em paz. Ora: a atividade inerente às formas de excelência de ordem prática se manifesta nos assuntos políticos ou militares, mas as ações relacionadas com estes assuntos não parecem compatíveis com o lazer. As ações bélicas não são compatíveis com o lazer de forma alguma (ninguém prefere estar em guerra, ou provoca uma guerra, com o objetivo de estar em guerra; qualquer pessoa seria considerada extremamente sedenta de sangue se desejasse transformar seus amigos em inimigos somente para provocar batalhas e carnificina); mas a ação do estadista também não é compatível com o lazer, e, além da própria ação política, visa a ações de mando e a honrarias, ou de uma maneira ou de outra à felicidade para ele e para seus concidadãos (uma felicidade distinta da ação política, e perseguida evidentemente por ser distinta dela). Então, se entre as ações de ordem prática conformes à excelência as ações políticas e militares se distinguem por sua nobreza e grandeza, e estas não são compatíveis com o lazer e visam a um objetivo, além de não serem

desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade intelectual, que é contemplativa, parece superior em termos de importância de seu mérito, e parece que não visa a qualquer outro objetivo além de si mesma, e tem em si mesma o prazer que lhe é inerente (e isto engrandece a atividade), e a auto-suficiência, a disponibilidade de lazer e a imunidade à fadiga (tanto quanto é possível para uma criatura humana), e todos os outros atributos das pessoas sumamente felizes são evidentemente os relacionados com esta atividade, então — repetimos — segue-se que ela[311] será a felicidade completa para o homem, se lhe for agregada toda a duração de uma vida, pois nada que seja inerente à felicidade pode ser incompleto.

Mas uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele; e esta atividade é superior às outras formas de excelência na mesma proporção em que este "algo divino" é superior à nossa natureza heterogênea. Então, se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana. Mas não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal[312]; ao contrário, devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos imortais, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois
1178 a embora esta nossa parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto. E pode realmente parecer que esta parte é a verdadeira natureza de cada criatura humana, já que ela é a sua parte dominante e melhor. Seria estranho, com efeito, se o homem devesse dar preferência não a viver a sua própria vida, mas a vida de outro ser qualquer. E o que dissemos antes[313] se aplica agora: aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável, já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, *é* o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz.

8. Mas a vida conforme a qualquer espécie de excelência moral é feliz somente de um modo secundário, pois as atividades conformes a estas espécies são puramente humanas. Praticamos os atos justos e valorosos, e outros atos conformes à excelência moral em nossas relações com o próximo, cumprindo nossos respectivos deveres relativos a contratos e obrigações e a todos os tipos de ações, bem como de emoções; todas elas parecem ser tipicamente humanas; algumas delas parecem até uma conseqüência de nossa constituição física, e a excelência moral parece estar ligada de muitas maneiras às emoções. O discernimento também parece estar estreitamente vinculado à excelência moral, e esta ao discernimento, já que os primeiros princípios do discernimento são conformes à

excelência moral e os padrões morais corretos são conformes ao discernimento. As várias formas de excelência moral, por estarem ligadas às emoções, também se relacionam com nossa natureza heterogênea, e as formas de excelência moral de nossa natureza heterogênea são humanas; conseqüentemente, a vida e a felicidade que lhes correspondem também o são. Mas a felicidade compatível com o intelecto é uma coisa à parte; devemos contentar-nos com esta simples referência a ela, pois descrevê-la precisamente seria uma tarefa maior que a imposta por nosso objetivo presente. Tal felicidade, entretanto, parece necessitar de poucos recursos exteriores, ou menos do que os necessários no caso da felicidade conforme à excelência moral. Admitamos então que ambas as formas de felicidade pressupõem a disponibilidade das coisas essenciais à vida, e isto em proporções iguais, ainda que a tarefa do estadista tenha mais a ver com as
1178 b necessidades do corpo e outras correlatas do que a tarefa do filósofo; de fato, haverá pouca diferença entre elas neste ponto, mas para os fins de suas atividades específicas haverá uma grande diferença. As pessoas generosas necessitarão de dinheiro para as suas liberalidades, e as pessoas justas também necessitarão de dinheiro para retribuir os serviços que lhes forem prestados (os desejos são invisíveis, e mesmo as pessoas que não são justas pensam que desejam agir justamente); os homens corajosos necessitarão de força para praticar os atos correspondentes à sua forma de excelência moral, e os moderados necesitarão de oportunidades para pôr sua moderação à prova; com efeito, de que maneira além desta estes homens ou os outros revelarão sua excelência moral? Discute-se também se a intenção ou os atos são mais essenciais à excelência moral que presumivelmente depende de ambos (é claro, sem dúvida, que a perfeição da excelência moral pressupõe ambos); mas muitas coisas são necessárias para os atos, e quanto mais numerosas são as coisas necessárias à sua prática, mais notáveis e nobilitantes são os atos. Mas para a atividade contemplativa as pessoas não necessitarão de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os recursos exteriores são óbices à contemplação, embora seja verdade que, sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conformes à excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas.

Mas as considerações seguintes evidenciarão que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa. Os deuses, como os concebemos, são sumamente bem-aventurados e felizes; mas que espécie de atividade devemos atribuir-lhes? Ações justas? Não seria ridículo imaginar que os deuses fazem contratos, restituem coisas recebidas em depósito e assim por diante? Praticariam eles atos semelhantes aos dos homens corajosos, enfrentando perigos e correndo riscos porque agir assim é nobilitante? Ou

praticariam eles atos de liberalidade? Seria absurdo supor que eles tivessem dinheiro ou algo do mesmo gênero. E que significariam atos moderados no caso deles? Não estaríamos diante de um elogio de mau gosto, já que eles não têm maus desejos? Se percorrermos todo o rol das formas de excelência moral, as circunstâncias das ações parecerão triviais e são indignas de deuses. Ainda assim, todos supomos que eles vivem e portanto que eles estão em atividade. Não podemos imaginar que eles durmam como Endímion [314]. Se privarmos um ser humano da ação, e mais ainda de produzir alguma coisa, que lhe deixaremos senão a contemplação? Portanto a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; conseqüentemente, entre as atividades humanas a que tiver mais afinidades com a atividade de Deus será a que proporciona a maior felicidade. Uma confirmação adicional desta ilação é que outros animais não participam da felicidade, porque são completamente destituídos desta atividade. De fato, toda a existência dos deuses é bem-aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma da atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação.

1179 a Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem-estar exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa. Nosso corpo deve ser também saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados. Nem por isto, porém, devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, porquanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com a excelência (isto é bastante evidente, pois se pensa que os simples cidadãos praticam atos meritórios não menos que os detentores do poder — na verdade os praticam ainda mais); basta dispormos de recursos moderados, pois a vida das pessoas que agem de conformidade com a excelência será feliz. Sôlon[315], também, estava descrevendo fielmente o homem feliz quando o apresentou como moderadamente aquinhoado de bens exteriores, mas como alguém que praticava os atos mais nobilitantes e vivia moderadamente; na verdade, com posses apenas moderadas podemos fazer o que devemos. Anaxágoras[316] também parece haver suposto que o homem feliz não tem de ser rico

nem poderoso, pois ele disse que o homem feliz pareceria à maioria das pessoas uma criatura surpreendente, já que as pessoas em sua maioria julgam as outras pelas exterioridades, pois estas são tudo que elas podem perceber. A opinião dos sábios parece então harmonizar-se com os nossos argumentos. Mas apesar de tais afirmações serem de certo modo convincentes, a verdade em assuntos de ordem prática é percebida através dos fatos da vida, pois estes são a prova decisiva. Devemos então examinar o que já dissemos, submetendo nossas conclusões à prova dos fatos da vida; se elas se harmonizarem com os fatos devemos aceitá-las, mas se colidirem com eles devemos imaginar que elas são meras teorias.

As pessoas que usam sua própria razão e a cultivam parecem ter o espírito nas melhores condições e ser mais queridas pelos deuses. De fato, se os deuses se interessam de algum modo pelos assuntos humanos, como geralmente se crê, é razoável imaginar que aquilo que é melhor e tem maiores afinidades com eles (isto é, a razão) lhes dê prazer, e que eles recompensem as pessoas que amam e honram a razão acima de tudo, porque tais pessoas cuidam do que é caro aos deuses e agem retamente de maneira nobilitante. Agora é claro que todos estes atributos pertencem às pessoas sábias mais que a quaisquer outras. Elas, portanto, são as mais caras aos deuses, e quem estiver nestas condições será provavelmente mais feliz. Sendo assim então, o sábio é o homem mais feliz.

9. Se estes assuntos e a excelência moral e intelectual, bem como a amizade e o prazer, foram suficientemente examinados em suas linhas gerais, podemos supor que nossa investigação atingiu o seu objetivo? Ou talvez, como tivemos oportunidade de dizer, nas ciências práticas o objetivo não é chegar a um conhecimento teórico dos vários assuntos, e sim pôr em prática as nossas teorias? Se for assim, saber o que é a excelência moral e a intelectual não é o bastante; devemos esforçar-nos por possuí-las e praticá-las, ou experimentar qualquer outro meio existente para nos tornarmos bons.

Se palavras bastassem para tornar-nos bons, elas teriam com justiça obtido grandes recompensas, como diz Têognis[317], e deveríamos ter as palavras sempre à nossa disposição; mas sendo as coisas como são, apesar
1179 b de as palavras parecerem ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e, diante de uma nobreza inata de caráter e de um amor autêntico ao que é nobilitante, ser capazes de torná-los susceptíveis à excelência moral, elas são impotentes para incitar a maioria das pessoas à prática da excelência moral. Com efeito, as pessoas em sua maioria não obedecem naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao de temor, e não se abstêm da prática de más ações por causa da baixeza destas, mas por temer a punição; vivendo segundo os ditames das emoções elas buscam seus próprios prazeres e os meios para chegar a eles, e evitam os

sofrimentos contrários, e não têm sequer uma noção do que é nobilitante e verdadeiramente agradável, já que elas nunca experimentaram tais coisas. Que palavras regenerariam tais pessoas? É difícil, senão impossível, remover mediante palavras hábitos há longo tempo incorporados ao caráter destas pessoas. Talvez devamos considerar-nos felizes se conseguirmos dar-lhes uma aparência de excelência moral quando dispomos de todos os meios para influenciar as pessoas no sentido de torná-las boas.

Alguns estudiosos pensam que a natureza nos fez bons, outros que nos tornamos bons pelo hábito, outros pela instrução. Os dotes naturais evidentemente não dependem de nós, mas em decorrência de alguma causa divina estão presentes nas pessoas verdadeiramente favorecidas pela sorte; quanto às palavras e à instrução, receamos que elas não sejam eficazes em relação a todas as pessoas, mas que a alma de quem aprende deve primeiro ser cultivada por meio de hábitos que induzam quem aprende a gostar e a desgostar acertadamente, à semelhança da terra que deve nutrir a semente. Realmente, as pessoas que vivem ao sabor de suas próprias emoções não ouvem as palavras que podem persuadi-las, e se as ouvem não as entendem; e como podemos persuadir as pessoas em tal estado a mudar de caminho? E de um modo geral as emoções parecem ceder não à palavra, mas à força. O caráter, portanto, deve de algum modo estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante.

Mas é difícil proporcionar desde a adolescência uma preparação certa para a prática da excelência moral se os jovens não são criados sob leis certas; de fato, viver moderada e resolutamente não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente quando se trata de jovens. Por esta razão sua educação e suas ocupações devem ser reguladas por lei, pois elas não serão penosas se se tiverem tornado habituais. Mas certamente não é bastante que desde jovens as criaturas humanas recebam a educação e os cuidados certos; já que, mesmo quando se tornarem adultas, elas terão de
1180 a pôr em prática as lições recebidas e de estar habituadas a tais lições, necessitaremos também de leis para disciplinar os adultos e, falando de um modo geral, para cobrir toda a duração da vida, pois as pessoas em sua maioria obedecem mais à compulsão do que às palavras, e mais às punições do que ao sentimento daquilo que é nobilitante. É por isto que há quem pense[318] que os legisladores devem estimular as pessoas à prática da excelência moral, e instá-las a perseverar por ser nobilitante proceder assim, no pressuposto de que aquelas que progredirem moralmente pela formação de hábitos corretos continuarão fiéis a tais influências; devem ser impostas punições e penalidades às pessoas que desobedecem e são de má índole, enquanto as incorrigivelmente más devem ser definitivamente banidas. Uma pessoa boa (dizem tais estudiosos), já que ela vive com o seu

espírito concentrado no que é nobilitante, submete-se às palavras, enquanto uma pessoa má, ansiosa apenas pelo prazer, só é corrigida pelo sofrimento, como uma besta de carga. É também por isto que se diz que os sofrimentos infligidos devem ser os mais contrários aos prazeres pelos quais estas pessoas anseiam.

De qualquer modo, se (como dissemos[319]) uma pessoa para ser boa deve ser bem exercitada e habituada, e deve continuar ao longo de sua vida em ocupações conformes à excelência moral, abstendo-se da prática voluntária ou involuntária de más ações, e se este objetivo pode ser atingido se as pessoas vivem de acordo com uma espécie de razão e num sistema correto dotado do poder de compulsão — se for assim, então, a autoridade paterna realmente não tem a força necessária nem o poder de compulsão (em geral a autoridade de um único homem tampouco os tem, a não ser que ele seja rei ou algo do mesmo gênero), mas a lei tem este poder de compulsão, e ela é ao mesmo tempo uma norma oriunda de uma espécie de discernimento e de razão. E enquanto as pessoas odeiam quem se opõe aos seus impulsos, mesmo se a oposição é justa, a lei em sua injunção do que é bom não é opressiva.

Somente em Esparta, ou praticamente só, o legislador parece ter prestado atenção às questões de educação e preparo físico dos cidadãos; na maioria das cidades estas questões foram descuradas, e cada pessoa vive como lhe apraz, à maneira dos Cíclopes"

"fixando a lei para a mulher e os filhos"[320].

Mas é melhor que haja um sistema específico e público para tais questões; se elas forem descuradas pela comunidade, então será acertado que cada pessoa ajude seus filhos e seus amigos a atingir a excelência moral, e que elas tenham o poder, ou no mínimo a intenção, de agir assim.

Do que foi dito parece resultar que cada pessoa poderá agir melhor neste sentido se ela se capacitar para legislar. O ordenamento dos assuntos públicos é obviamente efetuado através das leis, e o bom ordenamento é
1180 b efetuado através das boas leis; parece que não fará diferença se elas forem escritas ou não-escritas, nem se elas forem normas regulando a educação de indivíduos ou de grupos, da mesma forma que isto não faria diferença no caso da música ou da ginástica e de outras disciplinas similares. Com efeito, da mesma forma que nas cidades as leis e os costumes predominantes têm força, nos lares a autoridade e os hábitos do pai também têm, e a força destes é ainda maior por causa dos laços de sangue e dos benefícios devidos ao pai, pois os filhos demonstram inicialmente uma afeição natural em relação a ele e a disposição de obedecer-lhe. Além disto, a educação individual tem vantagens sobre a coletiva, como acontece com o tratamento médico; realmente, enquanto de um modo geral o repouso e o jejum

são bons para as pessoas febris, para determinadas pessoas eles podem não ser bons; e presumivelmente um professor de pugilismo não prescreve o mesmo estilo de luta para todos os seus alunos. Parece então que os detalhes são tratados com mais atenção se o cuidado é individual, pois é mais provável que nesta modalidade cada pessoa receba a atenção que seu caso requer.

Mas os detalhes podem ser melhor tratados, um por um, através de um médico ou de um professor de ginástica, ou qualquer outra pessoa que tenha conhecimento geral do que é bom para cada pessoa ou para as pessoas de certo tipo (diz-se, e realmente acontece, que as ciências tratam do universal); apesar disto, nada impede que algum detalhe particular possa eventualmente ser bem tratado por uma pessoa sem formação científica, se ela houver estudado cuidadosamente à luz da experiência o que acontece em cada caso, da mesma forma que algumas pessoas parecem ser seus próprios médicos, embora não possam ajudar quaisquer outras pessoas. Entretanto, talvez se possa concordar com que, se uma pessoa deseja dominar uma arte ou ciência, ela deve ir ao universal, e deve conhecê-lo tão bem quanto possível, pois, como dissemos, é do universal que a ciência trata.

Certamente uma pessoa que deseja, graças aos seus cuidados, tornar as outras melhores, sejam estas muitas ou poucas, deve tentar capacitar-se para legislar, na presunção de que podemos tornar-nos melhores graças às leis. De fato, moldar adequadamente o caráter de alguém — seja quem for que se nos apresente — não é tarefa para qualquer pessoa ao acaso; se uma pessoa pode fazer isto, esta é a pessoa que tem o conhecimento adequado, da mesma forma que na medicina e em todas as outras profissões cujo exercício pressupõe cuidado e discernimento.

Não é o caso então de investigar em seguida com quem ou como podemos aprender a legislar? Será, como em todos os outros casos, com um estadista? (Já vimos [321] que a legislação é um ramo da ciência política. Ou a ciência política não parece semelhante às outras ciências e artes? Nas outras vemos as mesmas pessoas oferecendo-se para ensinar as artes e praticando-as (por exemplo, os médicos e os pintores); mas enquanto os sofistas pretendem ensinar política, ela é praticada não por qualquer deles, mas pelos políticos, que parecem dedicar-se a ela movidos mais por uma certa inclinação e pela experiência do que pela inteligência; efetivamente, nunca vemos os políticos escreverem ou falarem sobre princípios da política (embora esta pudesse ser uma ocupação talvez mais nobilitante do que compor orações para ser pronunciadas nos tribunais e nas assembléias populares), nem prepararem seus filhos ou outros amigos seus para ser estadistas. Mas seria de esperar que eles agissem desta maneira, se pudessem, pois nada seria melhor do que possuir esta capacidade para pô-la

a serviço de sua cidade, ou de si mesmos se preferissem, ou então daqueles que lhes são mais caros. Mas a contribuição da experiência não parece pequena, pois se assim não fosse eles não poderiam tornar-se políticos por mera familiaridade com a política; parece, portanto, que as pessoas que aspiram a conhecer a arte da política necessitam também de experiência. Por outro lado, vemos que os sofistas que pretendem ensinar política estão muito longe de ensiná-la realmente. Para falar de um modo geral, eles não sabem sequer o que é a ciência política, nem do que ela trata; se assim não fosse eles não a teriam classificado como idêntica à retórica, ou até inferior a ela [121 a], nem teriam imaginado que legislar é fácil, bastando fazer uma coleção de leis consideradas boas. Eles dizem que é possível colecionar as melhores leis, como se a própria coleção não exigisse inteligência, e como se o julgamento acertado não fosse a melhor de todas as coisas, a exemplo do que acontece em relação à música. Enquanto as pessoas experientes em qualquer profissão julgam acertadamete as obras nela produzidas, e sabem por que meios ou como elas são feitas, e quais as coisas que se harmonizam entre si, as pessoas inexperientes devem dar-se por felizes se não são incapazes de perceber se a obra foi bem ou mal feita, como no caso da pintura. Ora: as leis são por assim dizer "obras de arte" políticas; como se pode então aprender com os sofistas a ser um legislador, ou a julgar quais são os melhores legisladores? Os próprios médicos não parecem formar-se apenas lendo as obras sobre medicina. E até os autores de obras sobre medicina tentam, de qualquer modo, indicar não somente os tratamentos,
1181 b mas também como os casos particulares de certos pacientes podem ser curados e devem ser tratados, distinguindo os vários hábitos do corpo; mas se este procedimento parece útil para as pessoas experientes, para as inexperientes ele não tem valor algum. É bem possível, portanto, que enquanto as coleções de leis, e também de constituições, podem ser úteis para as pessoas capazes de estudá-las e julgar o que há nas mesmas de bom ou mau e quais são os dispositivos adequados às peculiaridades de cada cidade, aquelas que examinam tais coleções sem estar intelectualmente preparadas para isto não formarão um juízo acertado (a não ser que o façam acidentalmente), embora talvez possam tornar-se mais entendidas em relação a estas matérias.

[122] Nossos predecessores se omitiram quanto ao exame do assunto da legislação; talvez seja melhor, portanto, que nós mesmos o estudemos, e estudemos de um modo geral a questão das constituições, a fim de completarmos da melhor maneira possível, nos limites de nossa capacidade, nossa filosofia das coisas humanas.

Primeiro, então, se algo foi dito com acerto e detalhadamente pelos pensadores anteriores, passemos em revista a sua contribuição; depois, à luz das constituições que colecionamos [123], examinemos as instituições que preservam ou destróem as cidades, e as que preservam ou destróem as

várias espécies de constituições, e as razões pelas quais umas cidades são bem administradas e outras, ao contrário, são mal administradas. Quando tivermos estudado convenientemente estes assuntos é mais provável que possamos ver de maneira mais abrangente qual das várias espécies de constituições é a melhor, e como cada constituição deve ser estruturada, e quais as leis e costumes que uma constituição deve incorporar para ser a melhor. Comecemos a nossa discussão [324].

Notas

1. Uma das acepções de *areté*, tradicionalmente traduzida por "virtude"; cremos que "excelência" corresponde melhor ao sentido do original, e evita a ambigüidade de "virtude" na linguagem corrente.

2. "Excelência moral" corresponde ao conceito tradicional de virtude, de um modo geral; veja-se a nota anterior.

3. Provavelmente por Êudoxos (390-340 a. C.); veja-se 1101 b 28, 1172 b 9.

4. Na *Ética Maior* (1211 b 27 e seguintes) Aristóteles menciona a arte de tocar flauta como exemplo de uma atividade cuja finalidade está em si mesma, em contraste com a arte de construir, cuja finalidade é a casa construída.

5. O termo "cidade" é sempre usado na acepção de cidade-estado, a *pôlis* grega.

6. Platão e seus discípulos; veja-se o capítulo 6.

7. Ou ponto de partida.

8. *Os Trabalhos e os Dias*, versos 293 e seguintes.

9. 1095 a 30.

10. Pode-se atribuir a Pitágoras (século VI a. C.) a doutrina dos três tipos de vida. Segundo seu biógrafo Iâmblicos (*Vida de Pitágoras*, capítulo 58), Pitágoras comparou os três tipos de homem às três classes de pessoas que se reuniam nos grandes jogos gregos (olímpicos, ístmicos, nemeus e píticos): os negociantes, os competidores e os espectadores. Esta comparação revela a metáfora subjacente à frase *theoretikôs bios* (vida contemplativa), literalmente "a vida do espectador", segundo o comentador inglês Burnet em sua edição da *Ética a Nicômacos* (Londres, 1900). A vida (ou atividade) contemplativa será estudada detalhadamente em 1177 a 1ª — 1178 a 8, 1178 a 22 — 1179 a 32 (livro X, capítulo 7).

11. Rei lendário da Assíria. Atênaios (*Banquete dos sofistas*, 337 e 530) menciona duas versões de seu epitáfio; uma é: "Come, bebe e diverte-te, pois tudo mais não é digno de um estalo de dedos"; a parte final da outra é: "Tenho o que comi, e as extravagâncias que fiz e o amor que dei e recebi, enquanto toda a minha grande riqueza desapareceu".

12. Como já dissemos na introdução e na nota 1, a tradução usual de *areté* por "virtude" é muito vaga, por não expressar as nuanças do original; preferimos "excelência", seguida, quando é o caso, de um qualificativo (moral, intelectual, artística, etc.).

12a. A referência é às obras para o público, ou exotéricas.
13. Veja-se a nota 10.

14. Trata-se da Teoria das Formas (ou Idéias) (*eide, idéa*) de Platão; em linhas gerais, Forma ou Idéia pode ser entendida em Platão como um "protótipo".

15. Isto é, absolutamente.

16. Isto é, ao absolutamente bom e ao relativamente bom.

16 a. Subentenda-se: do que uma coisa branca efêmera.

17. Alguns pitagóricos pensavam que havia dez pares de princípios contrários, que eles distribuíam em duas colunas:

limitado	ilimitado
ímpar	par
unidade	pluralidade
direita	esquerda
macho	fêmea
imóvel	móvel
reto	curvo
luz	trevas
bem	mal
quadrado	oblongo.

Veja-se a *Metafísica* de Aristóteles, 986 a 23 e seguintes. Spêusipos, citado em seguida, era sobrinho de Platão e o sucedeu na chefia da Academia.

18. Veja-se a *Metafísica*, 986 a 22-26, 1028 b 21-24, 1072 b 30 - 1073 a 3, 1091 a 29 - b 3, 1091 b 13 - 1092 a 17.

19. Veja-se a *Política*, onde Aristóteles chama o homem de "animal social" (a tradução tradicional é "animal político", mas o sentido da palavra grega é melhor expresso através de "animal social").

20. Veja-se 1100 a 10 - 1101 b 9, 1170 b 20 - 1171 a 20.

21. Veja-se 1094 b 11 - 27.

22. Veja-se Platão, *Eutídemos*, 279 A, B, *Fílebos*, 48 E, *Leis*, 743 E.

23. Preferimos traduzir *phrônesis* por "discernimento"; outros preferem "prudência" (a tradução tradicional) ou "sabedoria prática" (W. D. Ross).

24. Local onde havia um dos mais famosos templos e oráculos de Apolo.

25. 1098 b 26-29.

26. Veja-se a nota anterior.

27. 1098 a 16.

28. 1094 a 27.

29. 1098 a 18-20.

29 a. Príamos era o rei de Tróia na época da guerra com os gregos

30. Veja-se Heródotos, *História*, livro I, capítulos 30-33.

31. Veja-se o início deste capítulo.

32. 1099 a 31 - b 7.

33. Isto é, a constância na prática de atividades conformes à excelência (permanência).

34. Expressões tiradas do poema de Simonides citado e analisado por Platão no *Protágoras*, 339 B; "tetragonal" parece significar "quatro vezes reto" (reto na acepção de honesto), ou "quatro vezes perfeito".

35. Aristóteles retoma aqui o tema abordado em 1100 a 18-30.

36. Ou seja, aos estudiosos da retórica, entre os quais o próprio Aristóteles em sua obra do mesmo nome.

36 a. Veja-se a nota 12a, e também a introdução, para os *exoterikoi lôgoi*.

37. Há um jogo de palavras intraduzível neste trecho: *logos ékhein* tanto pode significar que o pai é ouvido pelo filho (ou seja, que o filho lhe obedece), quanto pode significar que uma certa propriedade matemática "é racional".

38. Em grego, *ethiké* e *éthos* respectivamente.

39. Veja-se o início do livro VI para a "reta razão".

40. Veja-se 1094 b 11-27.

41. A propósito da doutrina do meio termo (*mesotes*), importante na ética e na política de Aristóteles, veja-se sua *Política*, 1295 a 37 e seguintes.

42. Para a definição de concupiscência (*akolasia*), veja-se 1150 a 11 e seguintes.

43. *Leis*, 653 A e seguintes, e *República*, 401 E - 402 A.

44. 1104 a 27 - b 3.

45. Provavelmente a alusão é a Spêusipos, apesar de nas referências que nos restam na filosofia grega sobre a impassibilidade (*apathia*), ela aparecer como um ideal moral dos estóicos.

46. Heráclcitos, no fragmento 85 Diels-Kranz, diz: "É difícil lutar contra o desejo; ele consegue tudo que quer, ainda que lhe custe a alma".

47. Veja-se 1103 a 31 - b 25, 1104 a 27 - b 3.

48. Veja-se 1103 a 18 - b 2.

49. Veja-se 1104 a 11-27.

50. Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

51. Atleta famoso no século VI a.C.

52. Veja-se 1096 b 6.

53. Verso de autor desconhecido.

54. Presume-se que aqui Aristóteles devia exibir aos discípulos uma diagrama das várias formas de excelência moral (virtudes), semelhante ao que aparece na *Ética a Êudemos*, 1220 b 37 e seguintes; este tópico é tratado com mais detalhes em 1115 a 3 - 1128 b 36.

55. Veja-se 1108 b 11-26, 1125 b 14-18.

56. Ou seja, diante do sucesso imerecido – *némesis*.

57. Neste ponto o texto de Aristóteles é obscuro, talvez por excesso de concisão, pois literalmente ele diz apenas que o despeitado vai tão longe que em vez de sofrer chega até a alegrar-se. W. D. Ross, um

dos mais acatados estudiosos da obra de Aristóteles, parafraseia o texto, dando-lhe o sentido que nos parece mais provável (adotado aqui), e chega à conclusão de que, se Aristóteles tivesse desenvolvido o raciocínio, teria percebido que não há oposição entre os extremos. Veja-se a nota de Ross à sua tradução, no volume IX das obras completas de Aristóteles, Oxford, 1925.

58. A referência é vaga, e pode ser à própria *Ética a Nicômacos*, 1115 a 6 - 1128 b 9, ou à *Retórica*, 1383 b 11 - 1385 a 15, 1386 b 9 - 1388 a 28.

59. 1129 a 26 - b 1, 1130 a 15 - b 5, 1131 b 9-15, 1132 a 24-30, 1133 b 30 - 1134 a 1.

60. No livro VI.

61. Homero, *Odisséia*, livro XII, verso 219. No texto da *Odisséia* que chegou até nós estas palavras são ditas por Odisseus, transmitindo ao seu timoneiro a advertência de Circe (e não de Calipso), no sentido de evitar o remoinho de Caríbdis, que sorveria a nau e seus tripulantes, e dirigi-la para as proximidades do monstro Cila, que devoraria apenas alguns deles.

62. Literalmente, "a segunda maneira de atravessar" (*déuteros plus*).

63. Homero, *Ilíada*, III, 156-160:

> "Não há razões para indignar-nos com os troianos
> nem com os aqueus de belas greves, se eles sofrem
> há tantos anos por uma mulher assim;
> sua figura se assemelha incrivelmente
> à de uma deusa eterna! Mas de qualquer modo,
> por ser como é, que ela tome uma nau e parta!
> Não a deixemos mais aqui, como um flagelo
> agora nosso e breve para nossos filhos!"

64. "Voluntário" e "involuntário" correspondem quase perfeitamente a *hekúsion* e *akúsion* no original, mas às vezes (por exemplo, em 1110 b e seguintes) *akúsion* tem uma conotação mais forte de "contra a vontade", "não voluntário" como diz o próprio Aristóteles em 1110 b 18.

65. Conservam-se alguns fragmentos da tragédia perdida de Eurípides com o nome deste herói; o fragmento 69 da coletânea de Nauck *Tragicorim Graecorum Fragmenta* ilustra a alusão de Aristóteles.

66. Veja-se a nota 64.

67. Ésquilo foi acusado diante do Areópago de haver revelado em suas tragédias os mistérios de Deméter, mas foi absolvido.

68. Na tragédia *Cresfontes*, de Eurípides, de que nos restam apenas fragmentos.

69. Literalmente, *prodiresis* significa "escolha premeditada"; é por isto que Aristóteles diz a seguir que os animais irracionais não "escolhem".

70. Veja-se a nota anterior.

71. Isto é, se formos investigar os casos particulares.

72. Isto é, a razão ou o intelecto.

73. Subentenda-se: "os reis, a certa altura dos debates, anunciavam..."

74. 1111 b 26.

75. 1112 a 1 e seguintes. A citação logo abaixo é anônima (talvez uma alusão a um verso de Sólon).

76. Retomando as considerações entre parênteses no parágrafo anterior ("a não ser que eles tenham agido..., por ignorância cuja responsabilidade não lhes pode ser atribuída").

77. De acordo com uma lei atribuída a Pítacos, tirano de Mitilene; veja-se o próprio Aristóteles, na *Política*, 1274 b 19, e na *Retórica*, 1402 b 9.

78. 1107 a 33 - b 4.

79. 1107 b 2, b 29, 1108 a 5.

80. 1115 a 33 e seguintes.

81. *Ilíada*, XXII, 100; é Hêctor quem fala, e o verso anterior é:

"Se me retiro agora e entro pelas portas,".

82. *Ilíada*, VIII, 148; a continuação é:

"Vencido no combate e retornando às naus."

83. 1115 a 6 e seguintes.

84. *Ilíada*, II, 391; no texto atual da *Ilíada* os dois versos são ditos por Agamêmnon e não por Hêctor, e a redação é ligeiramente diferente.

85. No diálogo *Láques*, de Platão.

86. Durante a batalha de Coronea, na Guerra Sagrada, travada aproximadamente em 353 a.C.

87. Citação livre da *Ilíada*, XI, 11 ou XVI, 529.

88. Veja-se a *Ilíada*, V, 470 e XV, 232, 594.

89. Homero, *Odisséia*, XXIV, 318 e seguintes.

90. Esta frase não aparece no texto atual das obras de Homero; a primeira ocorrência desta metáfora nas obras da literatura grega antiga que chegaram até nós é em Teócritos, idílio 20, verso 15.

91. Esta repetição, como numerosas outras ao longo da obra, está no original.

92. 1115 b 11-24.

93. Veja-se a nota anterior.

94. Junto às longas muralhas de Corinto, na batalha travada em 392 a.C.; veja-se Xenofon, *Helênicas*, IV, 3, 10.

95. 1115 b, 7-13.

96. 1107 b 4-6.

97. Ou seja, por associação de idéias.

98. Homero, *Ilíada*, III, 24.

99. Veja-se a *Ética a Eudemos*, 1231 a 16, e Aristófanes, *As rãs*, verso 934.

100. *Ilíada*, XXIV, 130.

101. Em grego, concupiscente (*akólastos*) significava originariamente "não-castigado", e se aplicava às crianças mimadas.

102. Em grego, "pródigo" é *ásotos*, ou seja, "sem salvação", e o desperdício das posses era considerado como uma espécie de ruina, já que a vida de cada um dependia de suas posses.

103. De Simonides de Céos, que viveu de 556 a 468 a.C., só nos restam fragmentos; há entre seus versos remanescentes alguns elogiosos à poupança, mas nenhum deles corresponde exatamente à alusão de Aristóteles.

104. 1119 b 27.

105. Literalmente, "serrador de sementes de cuminho" (*Kyminopristes.*)

106. 1119 b 27 e seguintes.

107. Homero, *Odisséia*, XVII, 420.

108. 1123 a 19-33.

109. Existem alusões ao assunto em 1103 b 21-23, 1104 a 27-29.

110. Para os concursos trágicos, cômicos ou ditirâmbicos.

111. 1122 a 24-26.

112. 1122 a 31-33.

113. 1123 b 15-22.

114. No texto atual da *Ilíada* Tétis menciona tais serviços (I, 503).

115. O relato de Xenofon (*Helênicas*, VI, 5, 33 e seguintes) alusivo aos acontecimentos de 369 a.C., não condiz com esta referência de Aristóteles.

116. 1107 b 26, 1123 a 34-b 22.

117. Aristóteles quer dizer que a honra, da mesma forma que a riqueza, admite uma forma de excelência moral maior e outra menor; veja-se 1107 b 25 e seguintes.

118. 1107 b 33.

119. 1109 b 14-26.

120. 1125 b 14-16.

121. Veja-se o capítulo anterior.

122. Aristóteles considera a rusticidade e simplicidade das roupas dos espartanos uma afetação, a não ser que esteja aludindo aos simpatizantes de Esparta em Atenas, que copiavam o modo de vestir e de agir dos espartanos.

123. Segundo W. D. Ross, deve-se subentender "e ainda menos uma forma de excelência moral em si".

124. Em grego, a mesma palavra (*Kleis*) significa "chave" e "clavícula" (esta se assemelha a uma grande chave, como eram as antigas, e mesmo em latim *clavicula* significava literalmente "chavezinha").

125. Segundo um antigo comentador de Aristóteles, trata-se de uma citação um tanto livre de um verso da tragédia *Melanipe a Sábia*, de Eurípides, da qual nos restam apenas fragmentos (este é o de número 486 da coletânea de Nauck citada na nota 65, segunda edição, revista por B. Snell, 1964, páginas 512-513).

126. Têognis, *Elegias*, verso 147.

127. Um dos chamados Sete Sábios da Grécia.

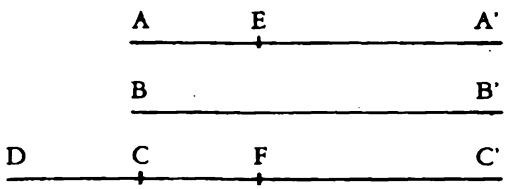
128. Veja-se Platão, *República*, 343 C.

129. Nesta mesma obra, 1179 b 20 - 1181 b 12, e especialmente na *Política* 1276 b 16 - 1277 b 32, 1278 a 40 - b 5, 1288 a 32 - b 2, 1333 a 11-16, 1337 a 11-14.

130. Ou seja, a participação justa de A fica entre uma participação muito grande e uma muito pequena; "muito grande" e "muito pequena" aqui significam mais ou menos do que é proporcional às pretensões de A; em resumo, a participação justa corresponde aos méritos relativos das pessoas envolvidas.

131. Esta menção a "linha" é uma evidência a mais no sentido de que as obras esotéricas de Aristóteles são na realidade notas de aula; a esta altura da "aula" Aristóteles deveria estar mostrando aos seus alunos um gráfico mais ou menos do tipo do mencionado na nota seguinte.

132. O segumento CD é igual ao AE. A representação gráfica da demonstração de Aristóteles seria:



133. Radamântis era um dos juízes dos mortos na mitologia grega.

134. No exercício legítimo de suas funções.

135. "Elemento ativo" aqui parece significar o produtor, e "elemento passivo" o consumidor.

136. Não é claro se esta proporcionalidade se refere à diferença de valor (ou talvez do trabalho consumido na produção) entre as unidades produzidas nos diferentes ofícios, ou se Aristóteles introduz aqui a nova concepção de que as diferentes espécies de produtores têm valores sociais diferentes e merecem escalas diferentes de retribuição.

137. Aristóteles parece querer dizer que os preços devem ser negociados antecipadamente, pois no caso contrário uma das partes poderá beneficiar-se de "ambos os excessos" em detrimento da outra, se o valor daquilo que a primeira adquirir exceder o meio termo e o valor daquilo que a outra adquirir ficar aquém dele.

138. Veja-se 1133 a 30.

139. Antiga moeda grega.

140. Este parágrafo inicial do capítulo 6 nada tem a ver com os parágrafos seguintes; o assunto iniciado aqui prossegue em 1135 a 16 (capítulo 8).

141. 1132 b 21 - 1333 b 28.

141 a. Subentenda-se: "em nossa cidade, por ser democrática".

142. 1130 a 3.

143. Veja-se a nota 139.

144. Célebre general espartano; veja-se Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, livro V, capítulo 11.

145. Não há nas obras que nos restam de Aristóteles o exame prometido aqui.

146. 1109 b 35 - 1111 a 24.

147. Fragmento 68 da coletânea de Nauck (veja-se a nota 65); no segundo verso se pergunta se o agente queria ou não matar e se a vítima queria ou não morrer.

148. *Ilíada*, VI, 236.

149. Ou seja, porque agir injustamente depende de nós.

150. 1129 a 32 — b 1, 1136 a 10 — 1137 a 4.

151. Veja-se 1136 a 31 — b 5.

152. Veja-se 1134 b 15 — 17.

153. 1104 a 11-27, 1106 a 26 — 1107 a 27.

154. 1103 b 31, 1107 a 1, 1114 b 29.

155. Do capítulo 6 do livro III até o capítulo 11 do livro V.

156. 1103 a 3-7.

157. Do capítulo 6 do livro III até o capítulo 11 do livro V.

158. Isto é, às formas de excelência intelectual.

159. 1102 a 26-28.

160. Agaton, que aparece em alguns diálogos de Platão, foi um poeta trágico famoso na época de Sócrates. Dele só nos restam fragmentos, e este é o número 5 da coletânea de Nauck.

161. No sentido geral de conhecimento técnico; logo após, "ciência" no sentido de conhecimento científico.

162. A *phrônesis*, geralmente traduzida por prudência; "discernimento" parece corresponder melhor ao original, além de ter um sentido mais amplo em português do que "prudência".

163. *Analíticos Posteriores*, 71 a e seguintes.

164. 71 b 9 e seguintes.

165. Veja-se a nota 160 e 166. Há no texto grego um jogo de palavras que não comporta tradução literal; Aristóteles pretende que a palavra *sophrosyne* (moderação) tem sua origem na expressão *sózusa ten phrônesin* (preservando o discernimento).

167. O *Margites* era um poema herói-cômico famoso na Antiguidade, atribuído a Homero, do qual nos restam alguns fragmentos.

168. Tales, que viveu no século VI a. C., é o mais antigo dos filósofos gregos; Anaxágoras pertence à geração seguinte e é um dos filósofos mais admirados por Aristóteles.

169. Em contraste respectivamente com o legislador e — por exemplo — o arquiteto.

170. Fragmento da tragédia perdida *Filoctetes* (número 787 da coletânea de Nauck).

171. O verso completo, segundo outra fonte, seria:
"e tendo a mesma participação que os sábios?"

172. 1141 b 14-22.

173. Subentenda-se: um limite onde a análise deve parar.

174. Veja-se 1142 a 27.

175. As outras três são a científica, a calculativa e a desiderativa; veja-se 1139 a 15, b5.

176. 1143 b 14.

177. Não se sabe com certeza onde Sócrates teria feito essa afirmação.

178. Isto é, inclusive acerca das atividades religiosas, como acontecia na cidade-estado grega.

179. *Ilíada*, XXIV, 258-259.

180. 1148 b 20.

181. Livros II-V.

182. Veja-se Platão, *Protágoras*, 352 B.

183. Veja-se 1140 b 46, 1141 b 16, 1142 a 24, 1144 b 30 - 1145 a 2.

184. Versos 895-916.

185. Subentenda-se: por ser louca.

186. Ou seja, uma pessoa concupiscente.

187. A referência deve ser ao dogmatismo de Heráclcitos de um modo geral, e não a alguma frase isolada do filósofo efésio.

188. Filósofo grego do século V a. C., que ainda escrevia em versos, e do qual nos restam numerosos fragmentos.

189. Isto é, no caso do conhecimento científico.

190. Ativa no sentido de que determina a ação.

191. Veja-se 1145 b 22-24.

192. Antropos, que em grego significa "homem", foi vencedor em uma das competições nas Olimpíadas de 456 a.C.

193. As moderadas e as concupiscentes.

194. As dotadas de continência e as incontinentes.

195. 1147 b 23-31; aqui, porém, é acrescentada a classe dos prazeres maus em si mesmos (contrários aos dignos de escolha).

196. A frase "não são moralmente deficientes" não está no original; foi sugerida por W. D. Ross para dar algum sentido a este longo e complicado parêntese.

197. Níobe, heroína da mitologia grega, vangloriava-se do número e da beleza de seus filhos, julgando-se até superior às deusas neste ponto; algumas divindades, despeitadas com a jactância de Níobe, mataram-lhe todos os filhos. Burnet, em seus comentários à *Ética a Nicômacos*, identifica o Sátiros mencionado por Aristóteles com um rei do Bósporos (Bósforo) no século IV a. C., que teria atribuído honrarias divinas ao pai morto.

198. Veja-se 1149 a 14; Fálaris, tirano de Acragás (a atual Agrigento, na Sicília), queimava suas vítimas dentro de um touro de bronze por prazer.

199. Veja-se a nota anterior.

199a. Estas citações parecem provir de peças da Comédia Nova, de autor não identificado.

200. Verso atribuído a Safo. O verso de Homero citado a seguir é da *Ilíada*, XIV, 217.

201. 1114 b 31.

202. Isto é, das coisas sem vida.

203. 1147 a 32 e seguintes.

204. Teodectes e Carcinos, tragediógrafos do século IV a.C., escreveram centenas de peças, das quais só nos restam fragmentos.

205. Segundo Sêneca, *Da Ira*, II, 2); a música marcial de Xenofantos levava Alexandre o Grande a empunhar as armas.

206. Sobre os reis da Cítia, vejam-se Heródotos, *História*, I, 105 e Hipócrates, *Dos Ares, das Águas e dos Lugares*, 22.

207. As indolentes.

208. As impetuosas.

209. 1150 a 21

210. 1146 a 31 - b 2; é interessante a retratação de Aristóteles, como testemunho de sua honestidade intelectual.

211. Demódocos só é conhecido pela citação de Aristóteles.

212. Aqui no sentido de "postulados", já que se trata de matemática.

213. Isto é, a continência.

214. Isto é, a incontinência.

215. 1146 a 16-31.

216. Veja-se 1146 a 20.

217. 1144 a 11-b 32.

218. 1144 a 23-b 4.

219. Contemporâneo de Aristóteles, de cujas comédias nos restam muitos fragmentos; este é o de número 67 da coletânea de J. M. Edmonds, *The Fragments of the Attic Comedy*, vol. II, Leiden, 1959.

220. Poeta e sofista do século V a. C., do qual nos restam alguns fragmentos; este é o de número 9 na coletânea de Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, vol. II, 4a. edição, Leipzig, 1882.

221. 1104 b 8 - 1105 a 13.

222. Segundo Aristóteles, *makários* (bem-aventurado) provém de *mala khdírein* (sentir muito prazer).

223. O primeiro destes pontos de vista é o de Spêusipos, sucessor de Platão na Academia; o segundo é o de Platão no início do *Filebos*; o terceiro aparece no fim do mesmo diálogo de Platão, e é defendido também por Aristóteles no livro X desta obra.

224. Ou seja, o bem supremo segundo Aristóteles.

225. 1152 b 6 - 1153 a 7.

226. Hesíodos, *Os Trabalhos e os Dias*, versos 763-764; o segundo verso completo é:
"se muitos a comentam; ela é como um deus."

227. 1152 b 26-33.

227. Subentenda-se: para ter o prazer de saciá-la.

228. Eurípides, *Orestes*, verso 234.

229. Homero, *Ilíada*, X, 224.

230. Homero, *Odisséia*, XVII, 218.

231. Reminiscência de Hesíodos, *Os Trabalhos e os Dias*, 25.

232. Fragmento 898, versos 7-8, da coletânea de Nauck.

233. Fragmento 8 da coletânea de Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, 6a. edição, Berlin, 1951.

234. Vejam-se os fragmentos 90 e 109 da coletânea de Diels-Kranz citada na nota anterior, e Aristóteles, *Metafísica*, 1000 b 5.

234 a. Não há nas obras conservadas de Aristóteles qualquer passagem que corresponda precisamente a esta remissão.

235. Isto é, o fato de algo ser bom, ou agradável, ou útil; veja-se o início deste capítulo.

235 a. Esta observação de Aristóteles faz pensar no amor "que seja eterno enquanto dure" de Vinícius de Moraes.

236. Isto é, absoluta e relativamente boas e agradáveis.

237. Veja-se a *Ética e Êudemos*, 1238 a 2: "por isto a *pitada de sal* se tornou um provérbio".

238. O autor desta frase, que corresponde a "longe dos olhos, longe do coração", é desconhecido.

239. 1156 b 7, 33; 1157 a 30, b 4.

240. 1156 b 13-15, 1157 a 1-3.

241. 1156 a 16-24, 1157 a 20-23.

242. A igualdade proporcional de que Aristóteles trata no livro V.

243. 1155 b 31.

244. Igualdade *política* (amizade entre iguais — entre concidadãos, por exemplo), e semelhança *intelectual e moral*. A semelhança introduz o fator "mérito" no conceito aristotélico de justiça, que é tratar desigualmente pessoas de mérito desigual. Vejam-se 1159 b 3 e *Política*, 1279 a 9, além de Louis Gernet, *Recherches sur le Développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce*, Paris, 1917 (páginas 457 e seguintes).

245. Veja-se 1155 b 3.

246. 1155 a 22-28.

247. Respectivamente o *thíasos* e o *éranos*. Este longo parêntese parece a interpolação de uma versão paralela.

248. A primeira parte deste capítulo é um resumo sumaríssimo do livro V da *Política*, com algumas variações, como se fosse o seu embrião.

249. Ou seja, um rei apenas no nome.

250. Logo, a monarquia deve ser a melhor forma de governo.

251. Por exemplo, na *Ilíada*, I, 503.

252. Por exemplo, na *Ilíada*, II, 243.

252 a. Subentenda-se: aos ancestrais sobreviventes ao pai, no caso da morte deste.

253. 1159 b 29-32.

254. Literalmente: variam de maneira análoga.

255. Isto é, desde a procriação.

256. 1156 a 7.

257. A inclusão deste tipo de relacionamento na classificação de Aristóteles evidencia a amplitude de seu conceito de amizade.

258. 1162 a 34 - b 4, 1158 b 27, 1159 a 35 - b 3.

259. Em nenhuma de suas obras remanescentes Aristóteles trata expressamente da proporcionalidade no caso de amizade entre pessoas dissimilares; veja-se, porém, 1132 b 31-33, 1158 b 27, 1159 a 35 - b 3, 1162 a 34 - b 4, 1163 b 11, quanto à proporcionalidade nas várias formas de excelência moral, especialmente no sentimento de justiça.

260. Isto é, nas relações entre os membros das várias classes de que se compõe a cidade.

261. 1156 b 9-12.

262. Ou seja, o prazer da expectativa agradável; veja-se Plútarcos, *A Boa Sorte de Alexandre*, II, 1.

263. Um dos sofistas mais antigos e famosos, que viveu no século V a. C. e ensinou em Atenas.

264. 1162 b 6-13.

265. Veja-se 1131 a 3 e seguintes.

266. 1164 b 31 - 1165 a 2.

267. 1094 b 11-27, 1098 a 26-29, 1103 b 34 - 1104 a 5.

268. O deus maior da mitologia grega.

268 a. Subentenda-se: até certa idade.

269. 1162 b 23-25.

270. 1156 b 19-21, 1159 b 1.

271. 1157 b 22-24.

272. 1157 b 17-24, 1158 b 33-35.

273. 1113 a 22-23; veja-se também 1099 a 13.

274. Entenda-se: "mas da mesma forma que Deus não é beneficiado pelo fato de já possuir o Bem, uma pessoa que se tornasse outra para possuir o Bem nada ganharia, pois já não seria a mesma pessoa para tirar proveito do Bem" (esta é em parte a interpretação de W. D. Ross para este parêntese, que talvez seja uma interpolação).

275. 1155 b 32 - 1156 a 5.

276. Havia na Grécia antiga a figura do ditador eleito por um período determinado e para uma tarefa específica. Pítacos foi eleito ditador de Mitilene no início do século VI a. C.; ele governou durante quatorze anos e então entregou o poder; todos os cidadãos desejavam que ele continuasse, mas neste caso não havia unanimidade, e portanto não havia concórdia, pois o próprio Pítacos não queria continuar a ser o ditador. Veja-se a *Política*, 1285 a 36 e seguintes.

277. Versos 588 e seguintes da tragédia de Eurípides; os rivais eram Etéocles e Polineices.

278. Um dos comediógrafos mais antigos da Grécia; ele foi também filósofo da escola pitagórica e viveu no século V a. C. Dele só nos restam fragmentos; este é o de número 146 da coletânea de Kaibel *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin, 1899.

279. Ou seja, os benfeitores.

279 a. Isto é, sem que alguém lhe preste antes um serviço.

280. 1166 a 1-5.

281. Subentenda-se: "Dois amigos numa só alma".

282. Este provérbio equivaleria a "A caridade começa em casa".

283. Eurípides, *Orestes*, 665.

284. 1098 a 16, b 31 - 1099 a 7.

285. 1099 a 14-21.

286. Ou seja, os atributos de serem boas e de serem da própria pessoa.

287. Poeta moralista que viveu no século VI a. C.; veja-se 1172 a 14.

288. 1099 a 7-11, 1113 a 25-33.

289. Isto é, a deficiência moral e o sofrimento.

290. 1172 a 19 - 1175 a 22.

291. Hesíodos, *Os Trabalhos e os Dias*, verso 715.

292. 1157 b 19, 1158 a 3, 10.

293. Na tradição grega, Aquileus e Pátroclos, Orestes e Pílades, Teseus e Peirítoos, por exemplo.

294. Veja-se 1170 a 13.

295. Os seguidores de Êudoxos, filósofo da escola pitagórica que viveu entre 390 e 340 a.C. (veja-se o início do capítulo 2 deste livro), e os filósofos da escola cirenaica (principalmente Arístipos, discípulo de Sócrates).

296. Os filósofos da escola de Spêusipos, sucessor de Platão na Academia.

297. No *Fílebos*, 60 B-E

298. Platão, *Fílebos*, 24 E - 25 A, 31 A.

299. Isto é, o fato de alguns prazeres serem maus.

300. Idem, ib., 53 c - 54 D.

301. Idem, ib., 31 E - 32 B, 42 C - D.

302. Veja-se Platão, *Timaios*, 65 B. Rackham, em nota à sua edição, comenta que não dizemos, por exemplo, que a incisão *é* uma dor, mas que ela é *seguida* de uma dor.

303. *Física*, livros VI - VIII.

304. Fragmento 9 da coletânea de Diels-Kranz.

305. 1095 b 31 - 1096 a 2, 1098 b 31 - 1099 a 7.

306. 1098 a 5-7.

306 a. 1099 a 13, 1113 a 23-33, 1166 a 12, 1170 a 14-16, 1176 a 15-22.

307. Príncipe cítio, que teria viajado pela Grécia no século VI a.C., autor de numerosos aforismos, reunidos por Mullach no primeiro volume de seus *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, páginas 232 e seguintes.

308. 1098 a 16, 1176 a 35 - b 9.

309. Isto não foi dito especificamente; veja-se, porém, 1095 b 14 - 1096 a 5, 1141 a 18 - b 3, 1143 b 33 - 1144 a 6, 1145 a 6-11.

310. 1097 a 25, b 21, 1099 a 7-21, 1173 b 15-19, 1174 b 20-23, 1175 b 36 - 1176 a 3.

311. Ou seja, a atividade intelectual.

312. Estas alusões são a Eurípides, fragmento 1040 da coletânea de Nauck, e Píndaros, *Ístmicas*, V, verso 16.

313. 1169 b 33, 1176 b 26.

314. Figura da mitologia grega, que dormia eternamente.

315. O famoso estadista e poeta ateniense que viveu na segunda metade do século VII e na primeira metade do século VI a.C. Vejam-se Heródotos, *Histórias* I, 30-32, e esta obra, 1100 a 11.

316. Veja-se 1141 b 7.

317. *Elegias*, verso 434.

318. Platão, *Leis*, 722 D e seguintes.

319. 1179 b 31 - 1180 a 5.

320. Homero, *Odisséia*, IX, 114-115.

321. 1141 b 24.

321 a. Isócrates, *Antídosis*, § 80.

322. Este último parágrafo é uma espécie de roteiro da *Política*, à exceção do livro I, que é introdutório.

323. Aristóteles compilou as constituições de 158 cidades gregas. Desta obra gigantesca do filósofo e de seus discípulos resta-nos a *Constituição dos Atenienses*, redescoberta num papiro no fim do século passado.

324. A "nossa discussão" é a *Política*, à qual a *Ética Nicomaquéia* serve de introdução.

Índice Geral

A

Abstração, 1142 a 18.
Ação: 1110 b 6; 1113 b 18; 1139 a 18, 31; 1140 a 2-17, b 4-6; 1141 b 16; 1144 a 35; 1151 a 16; 1178 b 17.
Acaso, sorte, fortuna: 1099 b 10 - 1100 a 9; 1100 b 22; 1105 a 23; 1112 a 27, 32; 1120 b 17; 1140 a 18; 1153 b 18, 22.
Adulador: 1108 a 29; 1121 b 7; 1125 a 2; 1127 a 10; 1159 a 15; 1173 b 22.
Afeto, afetuoso: 1105 b 22; 1108 a 27, 28; 1126 b 11 - 1127 a 12; 1155 b 27; 1156 a 6; 1157 b 28; 1158 b 27; 1166 b 32; 1167 b 30; 1168 a 19.
AFRODITE, 1149 b 15.
AGAMÊMNON, 1161 a 14.
AGATON: 1139 b 9; 1140 a 19.
Agradável: 1104 b 32; 1105 a 1; 1154 b 16; 1155 b 21; 1156 b 23; 1177 a 23. Oposto a verdadeiro: 1108 a 13; 1128 b 7.
ALCMÁION, 1110 a 28.
Alma: 1109 b 29; 1098 a 7-18; 1098 b 4, 14, 19; 1102 a 5, 17; 1102 a 23 - 1103 a 3; 1104 b 19; 117 b 28; 119 b 14; 1138 b 8, 9, 32; 1139 a 3, 4; 1139 a 6-17; 1140 b 26; 1143 b 16; 1144 a 2, 9, 30; 1144 b 14, 15; 1145 a 3-7; 1168 b 7, 21, 30; 1177 a 4, 13, b 38; 1178 a 1.
Amabilidade, amável: 1103 a 8, b 19; 1108 a 6; 1109 b 17; 1125 b 26 - 1126 a 2, 29, b 1, 13, 26, 34; 1127 a 9; 1129 b 22.
Amante: 1157 a 6, 8; 1159 b 15, 17; 1164 a 3.
Ambição, ambicioso: 1107 b 24; 1108 a 4; 1117 b 24; 1125 b 1-25; 1159 a 13.
Amigo: 1097 b 10; 1112 b 28; 1126 b 21; 1149 b 29; 1173 b 32.
Amizade, concórdia (amizade política): 1155 a 3; 1156 a 27, b 4, 20-22; 1157 b 3, 5-24; 1158 a 23, b 1-28; 1158 b 29 - 1159 b 23; 1159 b 25 - 1160 a 25, 31; 1160 b 22 - 1161 b 10; 1161 b 11-16; 1162 a 10, 32, 33; 1162 a 34 - 1163 b 27, 32; 1163 b 34 - 1164 b 21; 1164 b 22 - 1165 a 35; 1165 a 36 - b 36; 1166 a 2 - b 29; 1166 b 30 - 1167 a 21; 1167 a 22 - b 16; 1167 b 17 1168 a 27; 1169 b 3 - 1170 b 19; 1170 b 20 - 1171 a 20; 1171 a 21 - b 28; 1171 b 29 - 1172 a 14.
Amor: 1116 a 13; 1158 a 11; 1171 a 11, b 31.
ANÁCARSIS, 1176 b 33.
Análise, 1112 b 23.
ANAXÁGORAS: 1141 b 3; 1179 a 13.
ANAXANDRIDES, 1152 a 22.
Animais irracionais: 1116 b 25, 32; 1139 a 20; 1141 a 27; 1144 b 8; 1145 a 5; 1149 b 31; 1150 a 8; 1152 b 20; 1153 a 28, 31; 1154 a 33.

Anseio, desejo: 1111 b 11-30; 1113 a 15 - b 2; 1136 b 5, 7, 24; 1155 b 29; 1156 b 31; 1178 a 30.

ANTIFANES, 1177 b 32 (alusão?).

Apetites: 1103 b 18; 1105 b 21; 1111 a 235 - b 2; 1111 b 11-17; 1117 a 1; 1118 b 8-16, 19; 1119 a 4, b 5-12; 1146 a 2, 10, 13, 15; 1147 a 15; 1148 a 21, 22; 1149 a 25 - b 31; 1175 b 28. Elemento apetitivo: 1102 b 30; 1119 b 14, 15.

Argivos, 1117 a 26.

ARÍSTIPOS, 1172 a 27 (alusão?).

Aristocracia: 1131 a 29; 1160 a 32 - b 10, 32; 1161 a 23.

ARISTÓTELES, referências a outras obras: 1108 b 7 (*Retórica*, 1383 b 11 - 1385 a 15, 1386 b 9 - 1388 a 28?); 1130 b 28 (*Política*, 1288 a 32 - b 2?); 1135 a 15 (*Política?*); 1139 b 27 (*Analíticos*, 71 a 1); 1139 b 32 (idem, b 9 - 23); 1174 b 3 (*Física*, VI, VIII).

Arrependimento: 1110 b 19, 22; 1111 a 20; 1150 a 21, b 30; 1166 a 29, b 24.

Arte: 1094 a 1; 1097 a 17; 1098 a 24; 1099 b 23; 1103 a 32, b 8; 1104 a 7; 1105 a 9, 22; 1105 a 26 - b 5; 1106 b 8, 14; 1112 b 7; 1133 a 14; 1139 b 16; 1140 a 7, 23, 30; 1140 b 2, 3, 22, 34; 1141 a 12; 1152 b 19; 1153 a 23-25.

Aspiração, 1111 b e seguintes.

Associações: 1132 b 31; 1160 a 24 — 1161 a 8; 1161 b 14. Veja-se também Sociedade.

Atenienses, 1124 b 17.

Atividade, atuação: 1094 a 4; 1098 a 6, 7; 1098 b 3; 1099 a 29 — 1100 b 10, 13, 33; 1153 a 16, b 10; 1154 b 27; 1157 b 6; 1168 a 6, 15; 1170 a 17; 1174 b 16; 1175 b 24; 1176 b 12; 1177 a 10, b 19; 1178 a 10, b 19.

Atleta: 1111 b 24; 1116 b 13.

Auto-consciência: 1170 a 31; 1171 b 34.

Auto-estima: 1166 b 2, 3

Auto-suficiência: 1097 b 7, 8, 14; 1134 a 27; 1177 a 27, b 21; 1179 a 3.

Autoridade paterna: 1160 b 26; 1180 a 19, b 5.

Avareza, avarento: 1107 b 13; 1108 b 22; 1119 b 27, 28; 1121 a 11-20, b 13-17; 1122 a 5-14; 1130 a 19.

B

Bárbaros: 1145 a 31; 1180 a 19, b 5.

Bem: 1094 a 22, b 7; 1095 a 16, 27, b 14, 25; 1096 a 11 — 1097 a 1, 13, 23; 1097 a 18, 28, b 8, 22, 27; 1098 a 16, b 13, 32; 1101 b 30; 1102 a 14; 1113 a 16; 1114 a 32; b 7; 1123 b 20; 1129 b 2; 1130 a 3; 1134 b 5; 1140 b 21; 1141 b 8, 12; 1144 b 7; 1152 b 12, 26, 36; 1153 b 7, 26; 1154 a 15; 1155 b 19, 21, 26; 1156 a 14, b 13; 1168 b 19; 1169 a 21; 1172 a 28, b 9, 14, 25, 31, 33; 1173 a 4, 29; 1174 a 9.

Bestial, bestialidade: 1116 b 25, 32; 1118 a 25, b 4; 1139 a 20; 1141 a 27; 1144 b 8; 1145 a 17, 25, 30, 1148 b 19, 24; 1149 a 1, 6-20, b 29; 1150 a 1, 8; 1152 b 20; 1153 a 28, 31.

BIAS, 1130 a 1.

Boa vontade: 1155 b 33; 1166 b 30 - 1167 a 21.

BRASIDAS, 1134 b 23.

Bravura, bravo: 1102 b 28; 1103 b 17; 1104 b 8; 1108 b 19-25; 1115 a 11 - 1117 b 22; 1129 b 19; 1137 a 20; 1144 b 5; 1167 a 20; 1177 a 32; 1178 a 10, 32, b 12.

Bufonaria, bufão: 1108 a 24, 25; 1128 a 4, 31.

C

Cálculo, faculdade calculativa, 1139 a 12 - 14.

CALIPSO, 1109 a 31.

Canibalismo, 1148 b 22.

Caráter: 1095 a 7; 1111 b 6; 1121 a 26, b 6; 1127 a 16, b 23; 1139 a 1; 1144 b 4; 1155 b 10; 1163 a 23; 1164 a 12; 1165 b 6-19; 1172 a 22, b 15; 1178 a 16; 1179 b 29; 1180 b 5.

CARCINOS, 1150 b 10.

Casa, lar: 1094 a 9, b 23; 1097 a 20; 1133 a 7, 23, b 23-27; 1134 b 17; 1138 b 8; 1140 b 10; 1141 b 32; 1142 a 9; 1152 b 15; 1160 b 24; 1162 a 18; 1175 a 25; 1180 b 4.

Categoria, 1096 a 29, 32.

Celtas, 1115 b 28.

CERCÍON, 1150 b 10.

Cíclopes, 1180 a 28.

Cidadão, cidadania: 1097 b 10; 1099 b 31; 1102 a 9; 1103 b 3; 1116 a 17; 1130 b 29; 1160 a 2, 5; 1165 a 31; 1177 b 14.

Cidade (= cidade-estado): 1094 a 27 - b 11; 1103 b 3; 1115 a 32; 1138 a 11; 1141 b 23 - 1142 a 11; 1162 a 19; 1167 a 23, 30; 1168 b 31; 1170 b 30; 1179 a 33 - 1181 b 23.

Comédia, 1128 a 22.

Companheiros, camaradas: 1157 b 23; 1161 a 25, b 12, 35; 1162 a 10; 1171 a 14.

Compulsão, compulsório: 1109 b 35; 1110 b 1, 9; 1111 a 21.

Concupiscência: 1107 b 6; 1109 a 4, 16; 1114 a 28; 1117 b 27; 1118 a 24, b 1, 28; 1119 a 21. 33; 1130 a 30; 1147 b 28; 1148 b 12; 1149 a 5, 22, b 30; 1150 a 10; 1151 b 31.

Concupiscente: 1103 b 19; 1104 a 23, b 6; 1108 b 21; 1114 a 5, 12, 20; 1117 b 32 - 1118 b 7; 1119 a 1-33, b 31; 1121 b 8; 1130 a 26; 1145 b 16; 1146 b 20; 1148 a 6, 13, 17; 1149 b 31; 1150 a 21, b 16, 29; 1152 a 14; 1153 a 34; 1154 a 10, b 15.

Confiança: 1105 b 22; 1107 a 33; 1115 a 7; 1117 a 29.

Conhecimento (científico, filosófico, etc.): 1094 a 18, 26, 27; 1096 a 30; 1097 a 4; 1112 b 1, 7; 1116 b 5; 1129 a 13; 1139 b 10, 16-36; 1140 b 2, 31, 34; 1141 a 16, 19, b 3, 9, 19; 1142 a 24, 34, b 9, 10; 1143 a 1, 3, 11; 1144 b 29; 1145 b 23 - 1146 a 4, b 24, 32; 1147 b 15, 17; 1153 b 8; 1180 b 15, 23.

Constituições, formas de governo: 1103 b 6; 1113 a 8; 1130 b 32; 1135 a 5; 1142 a 10; 30; 1160 a 30, 31, 36, b 20, 21; 1161 a 10, 30; 1163 b 5; 1181 b 7-20.

Contemplação, conhecimento contemplativo: 1095 b 19; 1096 a 4; 1103 b 26; 1122 b 17; 1139 a 27; 1174 b 21; 1177 a 18, 28, b 19; 1178 b 5-28; 1180 b 21.

Continência, auto-domínio: 1102 b 14, 21; 1128 b 34; 1145 a 18, b 8-14; 1146 a 10-17, b 10-18; 1147 b 22; 1148 a 11; 1150 a 9 - b 28; 1151 a 29-b 22, 23-32; 1151 b 33 - 1152 a 6; 1152 a 25-27; 1168 b 34.

Contratos, 1164 b 13.

Coragem, corajoso: 1104 a 18, b 1; 1107 a 33; 1108 b 32; 1109 a 2, 9; 1115 a 6 - 1117 b 29.

Citas (povo): 1112 a 28; 1150 b 14.

Corpo, corporal: 1101 b 33; 1104 b 5; 1114 a 23, 28; 1117 b 29, 30, 33; 1118 a 2; 1147 b 25-27; 1148 a 5; 1149 b 26; 1150 a 24; 1151 a 12-b 35; 1152 a 5; 1153 a 32, b 33; 1154 a 8, 10, 15, 26, 29; 1161 a 35; 1168 b 17; 1176 b 20; 1177 a 7.

Covardia, covarde: 1103 b 17; 1104 a 21, b 8; 1107 b 4; 1108 b 19, 25; 1109 a 3, 10; 1115 a 20, 23, b 34 - 1116 a 14, 20, b 16; 1119 a 21, 28; 1130 a 18, 31; 1138 a 17; 1166 b 10.

Cretenses, 1102 a 10.

D

Deficiência moral (vício): 1104 b 27; 1114 a 22; 1140 b 19; 1145 a 17.

Deliberação: 1112 a 19 - 1113 a 12; 1139 a 12, b 7; 1140 a 26; 1141 b 9; 1142 a 32 - b 33.

DELOS, 1099 a 25.

Democracia, democrático: 1131 a 27; 1160 a 6, b 9, 17, 20.

DEMÔDOCOS, 1151 a 8.

Demonstração, prova (científica): 1094 b 27; 1140 a 33; 1141 a 2; 1143 b 1, 10, 13; 1147 a 20.

Desambição, desambicioso: 1107 b 29 - 1108 a 1; 1125 b 10, 22.

Desejo: 1094 a 21; 1095 a 10; 1102 b 30; 1107 b 29; 1113 a 11; 1116 a 28; 1119 b 7, 8; 1125 b 7; 1138 b 11; 1139 a 18 - b 5; 1149 b 4; 1159 b 20; 1166 b 33; 1175 b 30.

Despeito, despeitado: 1107 a 10; 1108 b 1, 5.

Despudor, despudorado: 1104 a 24; 1107 a 11, b 8; 1108 a 35, b 21; 1114 a 10; 1128 b 31.

Destemor, destemido: 1107 b 1; 1115 a 16, 19, b 24; 1117 a 19.

Desventura: 1101 a 10, 28; 1135 b 17.

DEUS: 1096 a 24; 1101 b 30; 1145 a 262; 1159 a 5; 1166 a 222; 1178 b 21.

Deuses, divindade, divino: 1099 b 11; 1101 b, 19, 23; 1122 b 20; 1123 a 10, b 18; 1137 a 28; 1145 a 23; 1154 b 26; 1158 b 35; 1159 a 7; 1160 a 24; 1162 a 5; 1164 b 5; 1178 b 8-26; 1179 a 25, 30.

Dinheiro: 1096 a 5; 1109 a 27; 1119 b 26; 1127 b 13; 1133 a 20-31, b 11-28; 1137 a 4; 1153 a 18; 1163 b 8; 1164 a 1, 28, 32; 1178 b 15.

DIOMEDES: 1116 a 22; 1136 b 10.

Discernimento (sabedoria prática): 1098 b 24; 1103 a 6; 1139 a 16; 1140 a 24 - b 30; 35; 1141 a 5, 7, b8 - 1142 a 30; 1143 a 7, 15, 24, b 18 - 1145 a 11, b 17; 1146 a 4; 1152 a 6, 12, b 15; 1153 a 21, 27; 1172 b 30; 1178 a 16, 19; 1180 a 22, b 28.

Disposição, estado de espírito (*héxis*): 1098 b 33; 1103 a 9, b 21-23; 1104 a 19; 1105 b 5, 20; 1106 a 12, b 33; 1114 a 20; 30-1115 a 3, b 21; 1117 a 20; 1123 b 1; 1122 b 1; 1126 b 5-21; 1128 a 17, b 11; 1129 a 14-18; 1139 a 16, 22, 34; 1140 a 4-22, b 20, 28; 1143 b 26; 1144 b 8, 25; 1137 a 12; 1150 a 15; 1152 a 26, b 33; 1153 a 11; 1154 a 13; 1157 b 6, 29, 32; 1174 b 32; 1181 b 10.

Distribuição (conforme ou contrária à justiça): 1130 b 31; 1131 a 25, b 8, 10, 30, 31.

Dívida: 1162 b 28; 1165 a 3.

Doença: 1096 a 33; 1114 a 26; 1115 a 11, 17, b 1; 1148 b 25; 1149 a 9, b 29; 1150 b 14, 33.

E

Educação: 1104 b 13; 1130 b 26; 1161 a 17; 1172 a 20; 1179 a 24; 1180 b 8.

Efeminados: 1145 a 35; 1150 b 3.

Egolatria, 1168 a 28 - 1169 b 2.

Embriaguez: 1110 b 26; 1113 b 31, 32; 1114 a 27; 1117 a 14; 1147 a 14, b 7, 12; 1151 a 4; 1152 a 15; 1154 b 10.

EMPÉDOCLES: 1147 a 20, b 12; 1155 b 7.

Empréstimo: 1131 a 3; 1164 b 32; 1167 b 21, 30.

ENDÍMION, 1178 b 20.

Engano, 1135 b 12, 18.

Ensino: 1103 a 15; 1139 b 26; 1179 b 21, 23.

Entendimento: 1103 a 5; 1142 b 34 - 1143 a 18, 26, 34, b 7; 1161 b 26; 1181 a 18.
Entretenimento, divertimento: 1108 a 13, 23; 1127 b 34; 1128 a 14, 20, b 4, 8; 1150 b 17; 1176 b 9-28; 1177 a 11.

EPÍCARMOS; 1167 b 25.

Eqüidade: 1121 b 24; 1137 a 31 - 1138 a 3; 1143 a 20, 31.

Eqüitativo: 1106 a 27-34; 1108 b 15, 30; 1129 a 34; 1130 b 9-33; 1131 a 11-24; 1153 b 6.

Escolha, propósito, opção: 1094 a 1; 1095 a 1, 14; 1097 a 21; 1106 a 3, b 36; 1110 b 31; 1111 b 5 - 1113 a 15, b 4, 5; 1117 a 5; 1127 b 14; 1134 a 2, 20; 1135 b 25; 1136 a 31; 1138 a 21; 1139 a 3 - b 11; 1144 a 20; 1145 a 4; 1149 b 34; 1150 b 30; 1151 a 30-34; 1152 a 17; 1163 a 23; 1164 b 1; 1178 a 35.

Escravo: 1145 b 24; 1160 b 28, 29; 1161 a 35 - b 5; 1177 a 7, 8.

Escultor: 1097 a 25; 1141 a 10.

ESPARTA, espartano: 1102 a 11; 1112 a 29; 1117 a 27; 1124 b 16; 1127 b 28; 1167 a 31; 1180 a 25.

Espirituosidade, espirituoso: 1108 a 24; 1127 b 33 - 1128 a 33; 1156 a 13; 1157 a 6; 1158 a 31; 1176 b 14.

Esposa: 1097 b 10; 1115 a 22; 1134 b 16; 1158 b 13, 17; 1160 b 33; 1161 a 23; 1162 a 16-33.

ÉSQUILO, 1111 a 10.

ÊUDOXOS: 1101 b 27; 1172 b 9. Alusões: 1094 a 2, 1172 a 27.

ÊUENOS, 1152 a 31.

EURÍPIDES: 1110 a 28; 1136 a 11; 1142 a 2; 1152 b 2. Citações ou alusões: 1111 a 12; 1129 b 8; 1154 b 28; 1167 a 33; 1168 b 7; 1169 b 7; 1177 b 32.

Excelência = virtude (moral, intelectual, política etc.): 1098 a 17; 1099 a 17; 1100 a 4; 1102 a 5 - 1103 a 10, 14 - b 25; 1104 a 27-1105 a 13; 1105 b 19 - 1107 a 27; 1107 a 28 - 1108 b 10; 1109 a 20 - b 26; 1113 b 5; 1115 a 4 - 1138 b 14; 1138 b 18 - 1145 a 11, 17, 19, 20, 33 - b 2.

1150 b 29 - 1151 a 28, b 32 - 1152 a 6, b 4; 1164 b 1; 1166 a 17; 1172 a 21, 22, b 15; 1173 a 14; 1177 a 13, 18, 28; 1177 b 6-8; 1178 a 16-19; 1179 b 20; 1180 b 25.

Experiência: 1103 a 16; 1115 b 4; 1116 b 3, 9, 1141 b 18; 1142 a 15-19; 1153 b 11-14; 1158 a 14; 1180 b 18; 1181 a 2, 10, 19, 20, b 5.

F

Faculdade, aptidão: 1101 b 12; 1102 a 33, 34, b 5, 11; 1103 a 26; 1105 b 20 - 1106 a 12; 1127 b 14; 1129 a 12; 1143 a 28; 1144 a 29; 1153 b 25; 1168 a 7; 1170 a 17.

FALÁRIS: 1148 b 24; 1149 a 14.

Falsa modéstia, falso modesto: 1108 a 22; 1124 b 30; 1127 a 22, b 22, 30

Fanfarrão: 1108 a 21, 22; 1115 b 29; 1127 a 13, 20 - b 32.

Fato: 1095 b 6; 1098 b 1; 1168 a 35; 1172 a 35 - b 6; 1179 a 21.

Felicidade: 1095 a 18 - 1102 a 17; 1129 b 18; 1144 a 5; 1152 b 6; 1053 b 9-25; 1169 b 3 - 1170 b 19; 1173 a 15; 1176 a 31 - 1179 a 32.

FÍDIAS, 1141 a 10.

Filosofia, filósofos: 1096 a 15, b 31; 1164 a 3; 1177 a 25; 1181 b 15.

FILÓXENOS, 1118 a 32 (alusão).

Fins, finalidade, objetivo: 1094 a 4, 22; 1097 a 28; 1110 a 13; 1111 b 26; 1112 b 12, 15, 33; 1113 b 3; 1114 b 4, 6; 1115 b 20, 22; 1117 b 1, 16; 1140 a 29; 1144 a 32; 1152 b 2; 1174 b 33.

Fortuna, posses, prosperidade: 1098 b 26; 1099 b 8; 1124 a 14, b 19; 1153 b 22, 24; 1155 a 8; 1169 b 14; 1171 a 21 - b 28; 1179 b 23.

Fraqueza, fraco: 1146 a 15; 1150 b 19; 1176 a 14.

G

Ganho: 1132 b 18; 1163 b 3.

Geometria, geômetra: 1098 a 29; 1142 a 12; 1143 a 3; 1175 a 32.

Ginástica, exercícios: 1096 a 34; 1104 a 15; 1106 b 4; 1112 b 5; 1117 b 2; 1138 a 31; 1143 b 27; 1180 b 3.

GLAUCOS, 1136 b 10.

Gosto, falta de: 1107 b 19; 1122 a 31.

Governo constitucional (república), 1160 a 34.

Graças (divindades), 1133 a 3.

Guerra: 1096 a 32; 1115 a 35; 1117 b 14; 1160 a 17; 1177 b 10.

H

Hábito: 1095 b 4; 1103 a 17, 26; 1148 b 17-34; 1152 a 30; 1154 a 33; 1179 b 21,25; 1180 a 8, b 5; 1181 b 22.

habitualidade: 1098 b 4; 1099 b 9; 1119 a 27; 1151 a 19; 1152 a 29.

HÊCTOR: 1116 a 22, 33; 1145 a 20.

HELENA, 1109 b 9.

HERÁCLEITOS: 1105 a 8; 1146 b 30; 1155 b 4; 1176 a 6.

HERMES, templo de, 1116 b 19.

HESÍODOS; 1095 b 9. Citações ou alusões: 1132 b 27, 1153 b 27; 1155 a 35; 1164 a 27.

Hipótese, 1151 a 17.

Homem: 1097 b 11, 25; 1112 b 31; 1113 b 16; 1141 a 34; 1162 a 17; 1169 b 18.

HOMERO: 1113 a 8; 1116 a 21, b 27; 1118 b 11; 1136 b 9; 1141 a 14; 1145 a 20; 1149 b 17; 1160 b 26; 1161 a 14. Citações ou alusões: 1109 a 31, b 9; 1116 a 33, b 36; 1118 a 22; 1122 a 27; 1124 b 15; 1155 a 15, 34; 1180 a 28.

Honra (*to kalon*), objetivo da excelência moral: 1115 b 12, 1122 b 6; 1168 a 33.

Honraria (*timé*): 1095 a 23, b 23, 27; 1096 b 23; 1097 b 2; 1107 b 22-27; 1116 a 28, 1123 b 20 - 1124 a 26; 1124 b 25; 1125 b 7 - 21; 1127 b 12; 1130 b 2, 31; 1134 b 7; 1145 b 20, 1147 b 30; 34; 1148 a 26, 30 b 14; 1159 a 18-22; 1163 b 3-16; 1164 b 4; 1165 b 24, 27; 1168 b 16;

I

Idade: 1100 a 7, 23; 1121 b 13.

Idéias (ou melhor, Formas) platônicas, 1096 a 13 - 1097 a 13.

Ignorância: 1110 a 1, b 18 - 1111 a 21; 1113 b 24; 1114 b 4; 1135 a 24; 1136 a 6, 7; 1144 a 16; 1145 b 27, 29; 1147 b 6.

Igualdade: 1131 a 21, 31; 1132 b 33; 1133 b 4; 1134 b 15; 1157 b 36; 1158 b 1, 30; 1159 b 1; 1162 a 35, b 2; 1168 b 8.

Imortalidade: 1111 b 23; 1177 b 33.

Impetuosidade, impetuoso: 1150 b 19, 26.

Impudência, impudente: 1104 a 24; 1107 a 11, b 8; 1108 a 35, b 21; 1114 a 10; 1128 b 31.

Incontinência, incontinente: 1095 a 9; 1102 b 14, 21, 26-28; 1115 b 13; 1119 b 31; 1133 b 2; 1136 a 32, b 2, 6; 1142 b 18; 1145 a 17 — 1152 a 36; 1166 b 8; 1168 b 34.

Indignação (justa), 1108 a 35, b 3.

Indução: 1098 b 3; 1139 b 27-31.

Injustiça, injusto: 1114 a 5, 13; 1129 a 3 — 1130 b 19; 1134 a 12, 17-23, 32; 1135 a 8 — 1136 a 9; 1136 a 10 — b 13; 1136 b 15-25; 1136 b 26 — 1137 a 4; 1138 a 4-28, b 5-13.

Insensibilidade, insensível: 1104 a 24; 1107 b 8; 1108 b 21; 1109 a 4; 1119 a 7.

Intelecto prático: 1139 a 27, 29, 36; 1143 b 2; 1159 b 13; 1162 b 6, 22.

Inteligência: 1096 b 29; 1097 b 2; 1112 a 33; 1139 a 18, 33, b 17; 1141 a 19, b 3; 1176 a 18.

Interesse (amizade por): 1156 a 14; 1157 a 2; 1159 b 13; 1162 b 6, 22.

Inveja, invejoso: 1105 b 22; 1107 a 11; 1108 b 1, 4; 1115 a 23.

Involuntário: 1109 b 35 — 1110 b 17; 1110 b 18 — 1111 a 21; 1111 a 24 — b 3; 1113 b 15; 1131 a 3, b 26; 1132 b 31; 1135 a 17, 33, b 2; 1136 a 5, 16-21.

Ira, cólera: 1103 b 8; 1105 a 8, b 22; 1108 a 4.

Irascibilidade, irascível: 1103 b 19; 1108 a 7, 8; 1111 a 25 — b 2, 11, 13, 18; 1116 b 23 — 1117 a 4; 1125 b 26-30; 1126 a 3, 13, 16, 19, 21, 22, 24, b 10; 1130 a 31; 1135 b 21, 26, 29; 1138 a 9; 1145 b 20; 1147 a 15, b 34; 1148 a 11, b 13; 1149 a 3, 26, b 20, 24.

ISÓCRATES, 1181 a 14 (alusão).

J

Juiz, 1132 a 7-32.

Julgamento: 1143 a 19, 23 - b 9.

Justo, justiça: 1103 b 1, 15; 1105 a 18 - b 10; 1108 b 7; 1120 a 20; 1127 a 34; 1129 a 3 - 1138 b 14; 1144 a 13 - b 5; 1155 a 22-28; 1158 b 29; 1159 b 25 - 1160 a 8; 1161 a 11 - b 10, 21; 1162 b 21; 1168 b 35; 1173 a 18 - b 30; 1177 a 29; 1178 a 10, 30.

Juventude, jovem: 1095 a 3, 6; 1118 b 11; 1128 b 16, 19; 1142 a 12, 15; 1154 b 10, 11; 1155 a 12; 1158 a 5, 20, b 13; 1179 b 8, 31, 34; 1180 b 1.

L

Lassidão, lasso: 1116 a 14; 1145 a 35, b 9; 1147 b 23; 1148 a 12; 1150 a 14, 31, 34; 1150 b 2, 9, 17.

Lazer, 1177 b 4.

Legislação: 1129 b 13; 1141 b 25-32; 1181 b 13.

Legislador: 1102 a 10, 11; 1103 b 3; 1113 b 23, 34; 1128 a 30; 1137 b 1823; 1155 a 23; 1160 a 13; 1180 a 25, 33, b 24, 29; 1181 b 1.

Lei: 1094 b 16; 1116 a 19; 1128 a 32; 1129 a 14, b 19; 1130 a 24; 1132 a 5, b 16; 1133 a 30; 1134 a 30, 31, b 14; 1137 a 11, b 13 - 1138 a 11; 1144 a 15; 1152 a 21, 24; 1161 b 7; 1164 b 13; 1179 b 32, 34; 1180 a 3, 34, b 25; 1181 a 17, 21, 23, b 7, 22.

Liberal, liberalidade: 1099 a 19; 1103 a 6; 1107 b 9, 18, 21; 1108 b 22, 32; 1115 a 20; 1119 b 22 - 1122 a 17, 20 - b 18.

Louvor: 1101 b 19; 1109 b 31; 1110 a 23, 33; 1120 a 16; 1127 b 18; 1178 b 16.

M

Mãe: 1148 b 26; 1159 a 28; 1161 b 27; 1165 a 25; 1166 a 29.

Magnanimidade: 1107 b 22, 26; 1126 a 34 - 1125 a 16, 33, 34, b 3.

Magnificência: 1107 b 17; 1122 a 18 - 1123 a 19.

Mal: 1106 b 29; 1126 a 12.

Margites, 1141 a 14.

Mar Negro, 1148 b 22.

Matemática: 1102 b 33; 1112 b 22; 1151 a 17.

Matemáticos: 1094 b 26; 1131 b 13; 1142 a 12, 17.

Medicina: 1094 a 8; 1096 a 33; 1097 a 17, 19; 102 a 21; 1104 a 9; 1112 b 4; 1138 a 31, b 31; 1141 a 32; 1143 a 3, b 27, 33; 1144 a 4; 1145 a 8; 1180 b 8, 27.

Médicos: 1097 a 12; 1102 a 21; 1105 b 15; 1112 b 13; 1114 a 16; 1127 b 20; 1133 a 17; 1137 a 17; 1148 b 8; 1164 b 24; 1174 b 26; 1180 b 14, 18.

MÉGARA, 1123 a 24.

Meio termo: 1104 a 24; 1106 a 26 - 1108 b 13; 1133 b 32.

MÉROPE, 1111 a 12.

Mesquinhez, mesquinho: 1107 b 20; 1122 a 30, b 8; 1123 a 27.

Método (da ética): 1094 b 11 - 1095 a 11; 1095 a 28 - b 13; 1098 a 20 b 12; 1103 b 34 - 1104 a 5; 1145 b 2-7; 1146 b 6-8; 1165 a 12-14; 1172 b 36 - 1173 a 2; 1179 a 33 - 1181 b 3.

Milésios, 1151 a 9.

MÍLON, 1106 b 3.

Misantropo, 1108 a 31.

Moderação, moderado: 1102 b 27; 1103 a 6, 8, b 1, 19; 1104 a 19 - b 6; 1105 a 18 - b 10; 1107 b 5; 1108 b 20; 1109 a 3, 19, b 17, 24; 1117 b 23 - 1119 b 16; 1125 b 13; 1129 b 21; 1140 b 11; 1145 b 14, 15; 1146 a 11, 12; 1147 b 28; 1148 a 6, 14, b 12; 1149 a 22, b 30, 31; 1150 a 11, 23; 1151 a 19, b 31, 34; 1152 a 1, b 15; 1153 a 27-35; 1168 b 26; 1177 a 31; 1178 a 3, b 15.

Monarquia, 1160 a 32 - b 10, 24, 27.

Moral (condição, faculdade, excelência etc.): 1139 a 34; 1144 b 15; 1145 a 16; 1152 b 5; 1162 b 23, 31.

Morte: 1115 a 11 - b 5; 1116 b 20, 22; 1117 b 7, 11; 1128 b 13.

Mulher: 1148 b 32; 1160 b 34; 1161 a 1; 1162 a 23; 1171 b 10.

Música: 1180 b 2; 1181 a 19.

Músico: 1105 a 21; 1170 a 10; 1175 a 13; 1177 b 30, 31.

N

Natureza, natural: 1094 b 16; 1096 a 21; 1099 b 21; 1103 a 19-26; 1106 b 15; 1112 a 25, 32; 1114 a 24, 26, b 14-16; 1118 b 18; 1133 a 30; 1134 b 25; 1135 a 10; 1143 b 9; 1148 b 30, 31; 1152 a 30, b 13, 27, 36; 1153 b 59; 1154 b 17; 1179 b 23.

Necessidade: 1112 a 32; 1180 a 4.

NEOPTÔLEMOS: 1146 a 19; 1151 b 18.

NÍOBE, 1148 a 33.

Nobreza, nobilitante: 1104 b 32; 1136 b 22.

Nutrição, vida nutritiva: 1098 a 1; faculdade nutritiva: 1102 a 33, b 11; 1144 a 10.

O

Obsequioso: 1108 a 28; 1126 b 12; 1127 a 8; 1171 a 17, 18.

ODISSEUS: 1146 a 21; 1151 b 20.

Olho da alma: 1143 b 14; 1151 b 20.

Oligarquia: 1131 a 28; 1160 b 12, 35; 1161 a 3.

Olímpicos (jogos): 1099 a 3; 1147 b 35.

Opinião: 1111 b 11, 30 - 1112 a 13; 1139 b 17; 1140 b 26, 27; 1142 a 33, b 9-12; 1143 a 2; 1144 b 15; 1145 b 36; 1146 b 24; 1147 b 9; 1179 a 17.

Ostentação, vulgaridade: 1107 b 19; 1122 a 31; 1123 a 19.

P

Pai: 1102 b 32; 1103 a 3; 1134 b 9; 1135 a 29; 1148 b 1; 1149 b 8, 13; 1158 b 12, 16; 1160 a 6, b 24-28; 1161 a 15, 19; 1163 b 19, 22; 1165 a 1-26.

Pais, progenitores: 1097 b 19; 1110 a 6; 1120 b 14; 1148 a 31; 1158 b 15-22; 1160 a 1; 1161 a 21, b 18 - 1162 a 4; 1163 b 17; 1164 b 5; 1165 a 16-24.

Paixão, emoção: 1095 a 4, 8; 1105 b 20 - 1106 a 12; 1108 a 31; 1111 b 1; 1126 b 23; 1128 b 11, 15, 17; 1135 b 21; 1136 a 8; 1155 b 10; 1156 a 32; 1168 b 20; 1179 b 13, 27.

Parentes, amizade entre: 1161 b 17.

Percepção, perceptível, sensação, sentido: 1098 a 2, b 3; 1103 a 29; 1109 b 22, 23; 1113 a 1; 1118 b 1; 1126 b 4; 1139 a 18; 1142 a 27; 1143 b 5; 1147 a 26, b 10, 17; 1149 a 10; 1152 b 13; 1153 a 13; 1161 b 26; 1170 a 16, 31; 1171 b 14-34; 1172 a 36; 1175 a 27.

Perda, 1132 a 12, b 12, 18.

PÉRICLES, 1140 b 8.

Permuta: 1132 b 13, 32; 1133 a 2, 19-28, b 11-26.

Pérsia, persa: 1134 b 26; 1160 b 27, 31.

Piedade; 1105 b 23; 1109 b 32; 1111 a 1.

PÍNDAROS, 1177 b 33 (alusão).

Pintura, pintor: 1118 a 4; 1175 a 24; 1180 a 3, b 34.

PÍTACOS: 1113 b 31 (alusão); 1167 a 32.

Pitagóricos (filósofos): 1095 b 5; 1106 b 30; 1132 b 22.

PLATÃO: 1095 a 32; 1104 b 12; 1172 b 28. Alusões: 1097 a 27; 1098 b 12; 1111 a 24; 1130 a 3; 1133 a 14; 1145 b 23; 1164 a 24; 1173 a 15, 29, b 9, 12; 1180 a 6, 9.

Platônicos (filósofos), alusões: 1095 a 26; 1096 a 17 - 1097 a 14.

Pobreza: 1115 a 10, 17; 1116 a 13; 1155 a 11.

Poetas: 1120 b 14; 1168 a 1.

POLÍCLEITOS, 1141 a 11.

Política, ciência política: 1094 a 27, b 11, 15; 1095 a 2, 16, b 5, 18; 1097 b 11; 1099 b 1, 29; 1102 a 8, 12, 18, 21, 23; 1105 a 12; 1112 b 14; 1129 b 15; 1130 b 28; 1134 a 26, 29, b 13-18; 1141 a 20, 29, b 23, 32; 1142 a 2; 1145 a 10; 1152 b 1; 1160 a 1, 21-29; 1161 a 10 - b 10, 13; 1162 a 18; 1163 b 34; 1167 b 2; 1169 b 18; 1177 b 12, 15; 1178 a 27; 1180 b 30, 31, 35; 1181 a 11, 23.

Prazer: 1095 b 17; 1096 b 18-24; 1099 a 7-31; 1101 b 28; 1104 a 23, 34; 1104 b 4 — 1105 a 8, 16; 1107 b 4; 1108 b 2; 1109 b 8; 1113 a 34; 1117 b 25, 28; 1118 a 17, 23, b 5-27; 1119 a 5-24; 1126 b 30; 1128 b 8; 1146 b 23; 1147 b 24; 1149 b 26; 1150 a 9, 16; 1151 b 19, 35; 1152 a 5, b 1 — 1154 b 31; 1156 a 12 — b 6; 1157 a 1, b 16; 1172 a 15, 19-27; 1172 a 27 — 1174 a 12; 1174 a 13 — 1176 a 29, b 20; 1177 a 22-27. PRÍAMOS: 1100 a 8; 1101 a 8; 1145 a 21.

Primeiros princípios: 1095 a 31; 1098 b 2; 1139 b 30; 1140 b 34; 1141 a 8, 17; 1142 a 19; 1151 a 15.

Prodigalidade, pródigo: 1107 b 10, 12; 1108 b 22, 32; 1119 b 27 — 1120 a 3, b 25; 1121 a 8 — b 10; 1122 a 15; 1151 b 7.

Produzir, fazer: 1139 a 28, b 1; 1140 a 2, 4-22, b 4; 1147 a 28.

Proporção (aritmética, geométrica): 1106 a 36; 1131 a 32, b 11-32; 1132 a 2, 30; 1133 a 6, 10, b 1; 1134 a 5, 27.

PROTÁGORAS, 1164 a 24.

Provérbios: 1129 b 29; 1146 a 34; 1154 b 26; 1159 b 31; 1168 b 6.

Punição, castigo, pena: 1104 b 16; 1109 b 35; 1126 a 28; 1180 a 9.

Pusilanimidade, pusilânime: 1197 b 23; 1123 b 10, 24; 1125 a 17, 19, 33.

R

Radamântis, 1132 b 25

Razão *(logos)*, reta razão *(orthôs logos)*: 1095 a 10; 1096 a 25, b 29; 1097 b 2; 1098 a 3, 5, 7, 14; 1102 a 28, b 14 — 1103 a 2; 1103 b 32, 33; 1107 a 1; 1112 a 16, 33; 1114 b 29; 1115 b 12, 19; 1117 a 8, 21; 1119 a 20, b 11-18; 1125 b 35; 1134 a 35; 1138 a 10, b 9, 20, 22, 25, 29, 34; 1139 a 4-15, 18, 24, 32, 33, b 4; 1140 a 10-b 4, 31 — 1141 a 8; 1141 a 19, b 3; 1142 a 25, 26, b 3, 12; 1143 a 9, 25 — b2, 5, 7; 1144 b 9, 12, 23, 27, 28, 29, 30; 1145 b 14; 1147 b 1, 17, 31; 1149 a 26, 28, 32, b 1, 3; 1150 a 5, b 28; 1151 a 1, 12, 17, 21, 22, 29-34, b 10, 26, 35; 1152 a 3, 13; 1168 b 35; 1169 a 1, 2, 5, 17, 18; 1175 b 4, 6; 1177 a 13, 20, b 19, 30; 1178 a 4, 7, 22; 1179 a 23, 27; 1180 a 12, 18, 21.

Reciprocidade, 1132 b 21 - 1133 b 6.

Régua de Lesbos, 1137 b 30.

Rei: 1113 a 8; 1150 b 14; 1159 a 1; 1160 b 3-11; 1161 a 11-19; 1180 a 20

Relações sexuais: 1118 a 31; 1147 a 15, b 27; 1148 b 29; 1149 a 14; 1152 b 17; 1154 a 18.

Resistência: 1145 a 36, b 8, 15; 1146 b 12; 1147 b 22; 1150 a 14, 33, b 1

Riqueza: 1094 a 9, b 19; 1095 a 23, 25; 1096 a 6; 1097 a 27; 1099 b 1; 1119 b 26; 1120 a 5, 6; 1123 a 7, 25; 1124 a 14, 17; 1131 a 28; 1147 b 30; 1161 a 2.

Rusticidade, rústico: 1104 a 24; 1108 a 26; 1128 a 9, b 2; 1151 b 13.

S

Sabedoria, saber filosófico: 1098 b 24; 1103 a 5; 1139 b 17; 1141 a 2 6 8; 1143 b 19, 33 - 1144 a 6; 1145 a 7; 1177 a 24.

SARDANAPALOS, 1095 b 22.

SÁTIROS, 1148 a 34.

Satisfação, saciedade: 1118 b 18; 1173 b 8-20.

Sensualidade, sensual: 1145 a 35; 1150 b 2, 3.

Siciônios (povo), 1117 a 27.

Silogismo: 1139 b 28-30; 1142 b 23; 1144 a 31; 1146 a 24, b 35 - 1147 b 19.

SIMONIDES: 1100 b 21 (citação); 1121 a 7.

Sociedade, comunidade política: 1129 b 19; 1160 a 9, 28 (veja-se também Associações).

SÓCRATES: 1116 b 4; 1127 b 5; 1144 b 18, 28; 1145 b 23, 25; 1147 b 15.

Sofistas: 1164 a 31; 1180 b 35; 1181 a 12.

SÓFOCLES: 1146 a 19, 20; 1151 b 18; 1177 b 32.

Sofrimento: 1119 a 23, 29; 1152 b 16; 1153 a 28; 1171 b 8; 1173 b 16.

Solitário, vida solitária: 1097 b 9; 1099 b 4; 1157 b 21; 1169 b 16; 1170 a 5.

SÔLON: 1100 a 11, 15; 1179 a 9.

SPÊUSIPOS: 1096 b 7; 1104 b 24 (alusão?); 1172 a 28.

Suicídio: 1116 a 12; 1138 a 6, 10; 1166 b 13.

T

Talento: 1144 a 23 - b 15; 1152 a 11.

TALES, 1141 b 4.

Tato, 1128 a 17, 33.

Teatro, 1175 b 12.

Temeridade, temerário: 1104 a 22; 1107 b 3; 1108 b 19 - 1109 a 9; 1115 b 29 - 1116 a 7; 1151 b 7.

Temor: 1105 b 22Z; 1107 a 33; 1110 a 4; 1115 a 7, 9; 1116 a 31; 1117 a 29; 1121 b 28; 1128 b 11, 12; 1135 b 5; 1179 b 11.

TEODECTES, 1150 b 9 (citação).

TÊOGNIS: 1170 a 12; 1176 b 6. Citações: 1129 b 29; 1172 a 13.

TÉTIS, 1124 b 15.

Timidez, 1108 a 34.

Timocracia: 1160 a 36, b 17, 18; 1161 a 3, 28.

Tirania: 1160 b 1-12, 28; 1161 a 32, b 9.